

DISPENSA 51ª

# DOCUMENTI

PER LA

# STORIA UNIVERSALE

DI

## CESARE CANTÙ

Sistemi Filosofici

volume unico

PARTE 1ª

TORINO

PRESSO G. POMBA E COMP.

EDITORI - LIBRAI.

1845

*Prezzo della presente dispensa*

Sono fogli 14 1/2 di stampa di facce 32, a 20 cent. ognuno,

IMPORTANO....*L.* 2. 90.

AM

# ENCICLOPEDIA STORICA

---

DOCUMENTI

---

## SISTEMI FILOSOFICI

# SULLA FILOSOFIA

---

# DOCUMENTI

PER LA

# STORIA UNIVERSALE

DI

## CESARE CANTÙ

---

TERZA EDIZIONE

---




VOL. UNICO
PARTE I[a]

TORINO
PRESSO G. POMBA E C. EDITORI
1845

Torino — Stamperia Sociale. — *Con perm.*

# PREFAZIONE

Credo, sed intelligere desidero.....
Illi rationem quaerunt quia non credunt,
nos vero quia credimus. S. ANSELMO.

La filosofia, qualunque sieno i suoi modi, si propone, eterni problemi, la natura e il fine delle cose, il principio degli esseri; esiste qualche cosa? come esiste? perchè esiste? come conosciamo che esiste? a quale scopo furono create le cose? qual è la destinazione dell'uomo? quali le arcane leggi dell'universo?

Queste ricerche affaticarono incessantemente lo spirito umano; e perchè hanno radice nella propria nostra natura, non può assegnarsi un cominciamento alla filosofia, cioè alla scienza che li dibatte, all'attività dello spirito umano applicata a svolgere l'intendimento, osservar i fenomeni, indagare le cause, riconoscer in sè i fondamenti della certezza o i motivi del dubbio. Certo nessuna scienza umana è più nobile di questa, la quale eleva l'uomo fin ai disegni di Dio, apre

eccellente esercizio all'attività dello spirito mostrando il quadro delle nostre facoltà e quello delle verità, e così col primo accerta la libertà del nostro spirito, collo studio delle altre vi assegna una regola; espone cioè la potenza e i limiti, incoraggia e frena, mette d'accordo la libertà e l'ordine.

Questa sete della verità è prova della destinazione suprema dell'uomo, giacchè quaggiù non ne trova egli una che lo appaghi, e riempia il vuoto dell'anima sua. Egli uscì buono dalla mano del Creatore, e vivea contento; cioè gli era stata rivelata l'immagine pura del mondo invisibile, l'armonia delle leggi, la bellezza schietta delle idee divine, l'eterna durata del primo ente, la temporale creazione dei contingenti; il che appagava il suo intelletto, e determinava sempre a un modo la sua volontà.

Ma il peccato offuscò questa cognizione, e insieme colla morte fu introdotta la filosofia, sempre in traccia di quella prima chiarezza senza mai ritrovarla. Il problema dell'universo, di Dio, della società, de'rapporti che legano i fenomeni fuggitivi delle idee eterne, diviene poi complicatissimo da che vi entrano le combinazioni razionali di ciascun individuo; onde sorgono tanti sistemi, ricchi di promesse, poveri di risultati.

La storia attesta che dal principio le verità di ordine morale, le cognizioni sopra la natura nostra e la nostra destinazione e sull'origine dell'u-

niverso non sono accolte sopra la fede della ragione e della coscienza, ma per effetto di una potenza più efficace sovra gli spiriti, qual è la religione, o la rivelazione. Essa però non può di subito dire all'uomo corrotto tutto ciò che gli importa di sapere, neppure circa i doveri e le credenze che gl'ingiunge; ed in ogni religione v'ha dogmi che hanno duopo di essere schiariti, principii di cui bisogna svolgere le conseguenze, leggi senza applicazione possibile, silenzio su quistioni rilevantissime all'umanità. Per darvi compimento divien necessaria una grande attività del pensiero; sicchè dal bisogno di credere e d'obbedire viene eccitata l'intelligenza a far uso delle proprie forze.

Qui dunque s'adopera la filosofia, desiderio di sapienza, come suona il suo nome, e perciò madre e procuratrice delle scienze, cercante il vero, il bello, il buono. Al vero s'addirizza la logica, applicandosi all'esame della facoltà di conoscere, studiando l'organo della verità e il modo di esercitarlo per via delle scienze; onde abbraccia la dialettica, la retorica, le belle lettere.

L'estetica o scienza del bello, indaga nell'anima l'origine e i principii delle arti belle, per dedurne il fondamento, la natura, la destinazione.

La morale, diretta al buono, c'insegna i principii, lo scopo, il metodo secondo cui operare come uomini, come membri della società domestica, e come membri della città, e di quella città

Altri invece confidano solo in se stessi, cioè nella potenza del raziocinio, dichiarando usurpazione ogn'altra autorità fuori dai testi sacri; o la facoltà pensante non dirigono più su questi, ma sovra se medesimi, e rintracciano le credenze nella coscienza propria e de' loro simili.

Voi riconoscete qui l'ortodossia e la teologia razionale, che cedono poi alla libera filosofia.

Alcuni non volendo accettar materialmente una tradizione, pure non osano affidarsi al raziocinio; e credendo che l'uomo non possa senza di questa posseder la verità, ma che imperfetto stromento ne sarebbe la parola scritta, non vedono ne'dogmi se non simboli ed immagini. Sono i mistici, i quali, in tempi di filosofia più sviluppata, trovano nella coscienza l'azione divina, la rivelazione immediata.

Queste tre direzioni prende lo spirito nel concepir la rivelazione e continuarne l'opera.

Ma altri negando quel primitivo fatto d'un'illustrazione superna, alla ragione sola domandano la spiegazione degli eterni problemi, onde della filosofia fan una scienza mutila, senza rapporto colle cose. Collocarono alcuni l'oggetto di essa nella regione delle idee pure, spezzando così l'armonia del creato; ovvero neglessero le idee pure per badare unicamente alla materia; via ancor più difficile, attesochè bisogna rinunziare persino allo spirito, col quale si fanno tali ricerche.

V' è chi tutto pretende provar logicamente, fino le verità di evidenza; v'è al contrario chi, trovando fallibile la ragione, più di nulla non si tien certo.

Riguardo al procedimento, alcuni partono da Dio, altri dall'uomo, altri dall'universo. I primi van a piombare nel panteismo; sia che asseriscano il tutto esser vano, nè darsi altro assoluto che Dio (Spinosa); sia che asseriscano il tutto esser Dio, che diffonde la propria divinità sotto mille forme (emanatisti). Quelli che prendon le mosse dall'universo, piombano nello scetticismo. Quelli che dall'uomo o psicologi, non trovano modo di uscire dal *me*.

Sarebbe dunque una necessità il rinunziare o alla fede o alla ragione?

Ciò asseriscono molti, pei quali la filosofia debbe avere un campo distinto affatto dalla religione; questa credente, quella indagatrice; questa attenta ad assodare, quella ad abbattere; questa attaccata al passato, quella iniziatrice dell'avvenire. Eppure la storia ci attesta che, in ultimo conto, ogni filosofo cercò una religione o in essa si riposò, nè il pensier suo può essere pesato al vero se non paragonandolo ad un sistema religioso. In alcuni, filosofia e religione sono identificati; come in Confucio, Lao-Tseu, Pitagora, Platone, alcuni scolastici. In altri, la religione è complemento della filosofia, così naturale che paiono un tutto solo; come in Cartesio, Pascal,

Leibnitz: i quali poi mostransi pensatori individuali su tutti i punti ove la religione non signoreggia il loro genio. In altri, la filosofia predomina sopra le credenze del tempo, eppure sui punti essenziali non giungono che al dubbio, senza manifestazione d'idea positiva, vera, solida, perenne. Essi predicano lo scetticismo come Montaigne e Bayle, o il libero pensare come Voltaire e Diderot; eppure sono affatto dogmatici, e basti veder le opere del secolo passato, e le audaci quanto assolute loro asserzioni su Dio, l'uomo, la natura.

Nè ad altro che al dubbio si potrà riuscire ogni qual volta la scienza non riposi sovra un primo dato, sovra un'affermazione iniziale evidente, la quale, in una serie di conseguenze necessarie contenga tutti gli elementi fondamentali del problema degli esseri. E atteso che il finito e l'infinito posseggono un elemento comune, cioè l'idea dell'ente, il primo quesito è appunto la nozione dell'ente assoluto.

E questo fu sempre il cardine d'ogni filosofia; ma i traviamenti cui nella sua ricerca si cadde, resero la metafisica sospetta al senso comune. D'altra parte, in secoli di pratica applicazione sembrò si potesse benissimo far senza di queste ricerche, ed attenersi ad un certo buon senso pratico.

Ma è follia il disprezzare le teoriche metafisiche, giacchè su quelle si piantano i sistemi morali e le civili istituzioni.

Quando una scuola proclama che al mondo non v'ha se non materia, e che fu formato dal concorso degli atomi, voi crederete che basti sprezzare questa, che è la più capricciosa e la meno scientifica teorica. Ma se riflettete che toglie l'idea del dovere, che dunque non vi è nulla di superiore, che all'ordine universale va sostituito il ben particolare, l'egoismo; voi v'accorgete quanta influenza può esercitare, e sentite l'obbligo di combatterla. Locke crea Elvezio, ed Elvezio i terroristi; Rousseau è la fonte di tutti i traviamenti della grande Rivoluzione.

Ed oggi appunto lo studio della società è preferito alla scienza dell'uomo, all'esame diretto dello spirito umano. Ma non è strano che, in un tempo in cui si pretende ragionare su tutto, non vogliasi studiare la ragione e la sua certezza e il modo d'applicarla? Stiam pure alle pratiche sociali, ma si confesserà che gli ordini s'appoggiano sulle credenze, sulla tradizione, sulle abitudini, sull'interesse: or non è della ragione l'assodare o combattere o illuminare questi quattro sostegni d'ogni stato sociale? E la filosofia non si tiene già soltanto nelle elevate e spesso inapplicabili regioni de' suoi pochi iniziati, ma scende nel linguaggio comune, opera sulla conversazione, sull'istruzione, sulla letteratura, sulle credenze, sui costumi.

« Tempo fa, dice Ritter, l'erudizione si credeva non necessaria, anzi inutile alla filosofia, nella

persuasione che si dovesse trar ogni cosa dal proprio fondo. Così la pensava una generazione che credeasi sbocciata dalla terra, e che o non riconoscendo o non volendo onorare l'antichità, voleva essere d'una sapienza nuova. Quel ch'essa divenne il vediamo; nè più noi disprezziamo ciò che gli uomini han pensato, fatto, meditato per noi. In fatto i secoli trascorsi ci lasciarono un doppio insegnamento; l'uno fondamentale, l'altro no. Questo viene dai mezzi ordinari della comunicazione del pensiero, dal chiacchericcio della nutrice, dai ragionamenti de'circoli e delle sale, dai discorsi politici e religiosi, dall'aquisto d'una lingua già bell'e fatta che in certo modo inventa e pensa per noi. E ben sentiamo di non essere nati in mezzo ad una popolazione selvaggia, e che l'età nostra non è quella di mille anni avanti Cristo; ma che gli sforzi successivi di quest'antichità laboriosa ci hanno messi al punto ove or ci troviamo nelle arti e nelle scienze.

«Ma chi non attinge che a canali impuri, fastidisce l'aqua dell'antichità, e in tuon di sprezzo e di pietà domanda se ancora per un pezzo converrà strascinarsi dietro questo vecchio impaccio di scienza; e paiono bizzarri cotesti vecchi che s'occupavano di tante cose, nulla a noi interessanti.

«Eppure nessuna opinione ebbe lungo credito, se non rappresentava una verità di sommo interesse. Io confesso aver trovato più alimento e vita nelle idee già vagliate dal tempo, che in quelle

sollevate e lasciate ricadere dal vago della nostra età. Non per questo io intendo farmi difensore officioso della credulità che venera gli antichi soltanto perchè antichi. Non tutto quel che di essi fu conservato, è eccellente; molte cose direbbesi non ci sieno state trasmesse che per provare che l'antichità ancor essa ha le sue ombre, o per mostrarci la lotta del bene e del male.

« L'istruzione che deduciamo dall'antichità è fondamentale solo a patto che ci stacchiamo dal presente, e cerchiamo l'antichità nell'antichità stessa. Solo isolandosi così dal giorno d'oggi per meglio penetrar il passato, può concepirsi il presente nel suo principio. L'esperienza dell'età nostra non concepiamo che a patto d'essere, per così dire, vissuti col pensiero in tutte le epoche anteriori, di cui la presente è il risultato e l'espressione; il che ci è tanto più facile, quanto che l'umanità le ha di fatto trascorse, e in realtà superò ostacoli, che oggi a noi basta concepire e immaginare. L'istruzione cammina di tal passo, che in poc'ora noi impariamo ciò che altri in lunghissimo tempo scoprirono. In conseguenza più l'umanità invecchia, più l'istruzione e l'erudizione sono indispensabili, se pur non vogliasi rinunziare all'esperienza e alla scienza tramandateci dall'antichità.

« L'opinione dunque di quelli che pensano servire alla filosofia senza saper ciò che in essa già fu fatto e detto, è in aria. Se vogliono parlar agli altri in modo intelligibile, devono per lo meno cono-

scer la lingua, qual essa fu formata nel corso de' secoli. Ma una lingua non può impararsi che imparando le idee, i pensieri ch'essa è destinata a esprimere ».

E per verità questa storia aiuta a posare i problemi, vedere i diversi aspetti sotto cui furono presi, e le soluzioni che vi furono date, e tra quella ricchezza segue i progressi d'una idea, determina le leggi del suo sviluppo, sia nella mente, sia nell'umanità, distingue il genio dalla stravaganza, e trova il valor rispettivo de' metodi, e in conseguenza la scelta che se ne debbe fare.

È dunque importantissima, sin a tanto che la filosofia s'adoperi intorno ai teoremi capitali, e che non abbia raggiunto quell'ultimo termine, ove o riposi nella verità, o conceda che è impossibile ritrovarla.

Ma per fare la storia d'una cosa, bisogna conoscerla; e meglio riesce chi meglio la conosce. Da ciò la necessità di nuove storie sempre, non solo per registrare i sopravvenuti progressi, ma per meglio valutar il passato. Vuolsi pertanto che lo storico della filosofia abbia conoscenza delle fonti, critica severa ma non dispettosa, pratica delle altre umane cognizioni e della civiltà generale; idea chiara della scienza, spirito largo quanto basti per abbracciarne tutti i punti e in tutti i tempi, e discernere i fondamenti di ciascun sistema dagli abusi e dalle esagerazioni; l'azione delle circostanze e la riazione su queste. È im-

possibile ch'egli non guardi la passata dalla filosofia del suo tempo, ma dee sapersi innalzare sovra di questa per render giustizia alle altre. Questo non vuol dire un eclettismo che infievolisce la penetrazione e la profondità dello spirito, e porta al sincretismo, e fa cercare il sistema invece della verità; e se ben merita col riconoscer in ciascuno un lato vero, a gran rischio si espone nella separazione che intende fare in ciascuno del vero dal falso.

A tali condizioni adempirono gli storici finora?

A Diogene Laerzio dobbiam essere obbligati perchè primo, e perchè conservò molte cose che altrimenti sarieno perdute. Ma troppo spesso egli guarda il filosofo anzichè la filosofia, e questa porge a frammenti.

Tra i moderni ci pare che ognuno abbia fatta troppo larga parte al proprio modo di vedere. Brucker raccolse tutto, ma questa scienza non considerò se non nella pratica, anzi nella pratica che avea per iscopo la felicità. Perciò maltratta Pitagora e Platone che non intende; disapprova chi non entra nelle idee cartesiane; mal capisce l'origine dei sistemi, le cause, le occasioni esterne, la filiazione: ricca cronaca, dove un fatto è posto accanto all'altro, senza connessione, nè sufficiente critica. Il padre Buonafede formò un'opera più letteraria che scientifica, troppo mancante del sentimento della scienza moderna, e imitando lo stile beffardo di Voltaire, senza averne la finezza.

Tiedemann nello *Spirito della filosofia speculativa* cerca la connessione de' sistemi e i rapporti colle altre cognizioni, ma non dà che la storia della filosofia teoretica, viziosamente sceverandola dalla pratica. Puramente empirico, non può elevarsi a valutar al vero i sistemi che dal suo differiscono.

Buhle è leggero e superficiale qualora abbandona la parte letteraria; senza larghi aspetti delle epoche grandi, senza connessione fra le teoriche religiose, metafisiche e morali: e l'attenzione data ad autori secondari nega a sommi. L'intenzion generale poi del lavoro è disastrosa alle rette credenze, e piena delle ire enciclopediche.

La critica di Tennemann è migliore che quella dei predecessori, l'erudizione più estesa, più fedele l'esposizione. Peccato che, con pedantesca aridità, tutto disabbellisca; oltre che, stretto kantiano, non abbastanza s' addentra nelle altre scuole, nè quindi vede il progressivo sviluppo della vita filosofica. Imperdonabili poi sono le sue ommissioni, alle quali in gran parte supplì un nostro eruditissimo. Cousin pure ne empì le lacune, ma con un eclettismo che tende a riconciliar la ragione fin coll'errore.

Degerando considerò solo l'origine delle nostre cognizioni; stretto sentiero dal quale uscì sovente senza per questo divenire compiuto; e letto che tu l'abbia, senti nato anzichè soddisfatto l'amore della verità. I sentimenti benevoli che ne

spirano ad ogni passo, il fanno giustamente caro.

Hegel, o piuttosto il tedesco Michelet che, lui morto, ne compilò le annotazioni, vi porta quell' ardimento ch' e' soleva nella storia, non accettandola, ma pretendendo ricostruirla, e determinar la necessità degli avvenimenti conforme al pensiero filosofico; il che lo conduce ad alterarli.

Ritter possiede molte delle doti che desiderammo, gran fondo di cognizioni, gran sagacità nell' interpretazione delle dottrine, fina e circospetta induzione nel ricostruir i sistemi; sentimento delle influenze esteriori, del concatenamento de'sistemi, e dell'unità e sviluppo progressivo della vita della filosofia nel mondo istorico: crede che il rapporto della filosofia colle cognizioni particolari, collo sviluppo della vita attiva e sociale, sia il punto principale della nostra attenzione. Dotato di critica franca, leale nell' estimar ogni opera di merito, sempre di buona fede, cita abbondantissime le fonti, sicchè ciascuno può rifar i giudizi di lui o l'ordine; e col merito letterario alletta anche quelli che a tali studi non s'applicarono specialmente.

La vera storia della filosofia deve mostrare il rapporto eterno fra l' umanità e l'uomo, e degli spiriti fra loro nella successiva evoluzione dell'umanità; e attestare come gli spiriti formino una catena indefinita, di cui ogni uomo ed ogni generazione è un anello. In caso diverso essa non è che frammentaria; ogni pensatore mostrasi scon-

nesso dai precedenti, isolato dai casi attuali, senza influenza sugli avvenire; col che sfugge il fine providenziale de' singoli sforzi. Perocchè ogni filosofo vero prende le mosse dal punto ove trovò la scienza, e non la lascia a quel punto medesimo; toglie dai precedenti tutto quel che seppero, ma vi fa subire una modificazione importante; coglie robustamente il pensiero dovunque sia, per fecondarlo colla propria originalità e farlo crescere. Filosofo insomma non può chiamarsi se non quello che ha un sistema compiuto, e fondato sopra una metafisica sua, e che abbraccia Dio, l'uomo, la natura. Se ben vedete, ciò riesce ancora ad una religione.

Come dunque alle feste panatenaiche, i correnti si trasmetteano dall'un all'altro la fiaccola accesa, così i filosofi nel mondo: ma certo è difficile il vedere come ogni filosofo provenga dai precedenti, e sia punto di mossa ai successivi; come eserciti influenza sul presente, e la subisca. Imperciocchè l'idea del filosofo agisce sovra l'umanità, e questa su quella. Da ciò appunto la varietà di sistemi, perchè son composti della virtualità creatrice dell'idea del filosofo, e della virtualità creatrice dell'umanità che quest'idea riceve. Pertanto ad ogni pensator nuovo lo spettacolo è cambiato, e il problema della filosofia s'affaccia sotto nuovo aspetto: talchè i sistemi non saranno mai compiuti, finchè l'umanità nel suo procedere tragga in campo elementi sempre nuovi.





Nel nostro Racconto noi seguimmo la storia della filosofia, e l'opera ci portava a vederne l'accordo coll'incivilimento e col sapere di ciascuna età. Ma in tale esame il metodo cronologico e l'etnografico non sono di gran valore, giacchè soltanto dal pensiero i vari sistemi traggono una significazione, mentre lo sviluppo storico di essi non sempre si conforma a quel dell'ordine delle idee. D'altra parte mancano sovente i documenti per seguirla presso i diversi popoli. L'India ci tramandò tesori di sistemi e di opere; ma come ordinarli e cercarne il filo, quando non v'è cronologia? Altrettanto dicasi dell'Egitto, dell'Etruria, de' primi Itali, i quali non ci trasmisero la loro letteratura.

Qui pure come nel resto la storia comincia a chiarirsi colle scuole d'attorno al Mediterraneo; e l'ionio Talete e l'italico Pitagora sono i due fonti della filosofia greca, sviluppatasi dapprima in scuole indipendenti, le quali vennero poi a convergere nella fortunata Atene (1). Con Socrate la filosofia giunse alla conoscenza di se medesima, avendo egli pel primo compreso che non basta sapere o creder di sapere, ma vuolsi ancora sapere che si sa, se si sa, come si sa. D'allora ogni scuola si diresse a conoscere il pensiero, in cui e per cui esiste la scienza.

Da Socrate derivano maestri oppostissimi; e

(1) Su ciò e su quanto segue veggasi la nostra **Biografia** ove parla di Socrate.

chi fa dell'uomo un Dio (stoici), e chi ne fa un bruto (epicurei), e chi tutto si confida alla ragione (peripatetici), e chi sale nel campo delle idee (platonici): gli aristotelici nel loro nominalismo annichilano il creato, e gli stoici, con eccesso opposto, realizzano tutto, per fino le vere astrazioni.

Ma salvo le eccezioni particolari e le applicazioni morali, campioni d'ogni filosofia restano sempre Platone ed Aristotele; che quello colle idee, questo colle categorie, fin ad oggi rappresentano l'uno la scuola che sta nel campo delle idee, l'altro quella che si applica alla realità.

Il concerto che tutte queste filosofie traevano dal derivarsi da Socrate e dall'esser coltivate in Atene, scema al decadere di questa, e al formarsi di nuovi centri ad Alessandria e a Roma, con scuole non di potente intuizione, ma di erudizione copiosa.

Una nuova emissione di luce dall'Oriente sembra infondere nuovo vigore alla filosofia: ma più questa cresce, e più l'uomo peggiora; il sentimento dell'imperfezione umana predomina, e la disperazione di uscirne, sinchè non viene il cristianesimo a richiamar alle tradizioni prime, a levare il velo dalle eterne verità ottenebrate.

La promessa della vita eterna, annunziata dal Salvatore dell'umanità, diffonde una speranza sconosciuta nell'anima degli uomini, che pieni di essa, ricominciano una vita nuova; la storia sepa-

rata da Dio, ritorna ad esso; e ce n'è data la formola più sublime nella liberazione da ogni male, operata, non coll'annichilare, ma col compiere il nostro essere, in modo che tutti i mali temporarii si estinguano nella beatitudine eterna.

Allora trovansi a fianco due civiltà, due letterature, e in conseguenza due filosofie. L'antica, superba della sua anzianità, mostra non curare la nuova, mentre pure si svecchia cogli elementi di vita che questa contiene; ed alla fine soccombe. La nuova nel combattimento s'avvezza ad adoprare le armi e le schermaglie dell'avversario, e ne abusa alla sua volta. Quegli erramenti non furono senza effetto sulla pratica; e anche quando la filosofia parve rinchiusa nel tempio, la individuale opinione ebbe campo di far sue prove sia nelle eresie, sia nello sviluppo del pensiero cattolico.

Col rinascimento si ripiglia la filosofia antica. Il cristianesimo aveva combattuto l'individualità nelle credenze, l'egoismo nella pratica; la Riforma rinnegò questi caratteri, e tornò a proclamare l'onniscienza dell'uomo.

Allora Bacone e Cartesio fan dell'anima una tavola rasa, preparata pel dubbio. Cartesio, uom della logica solitaria, geometra dell'*IO* pensante, estrema conseguenza del protestantismo, pone in trono il diritto religioso dell'individuo, ma impugna il diritto religioso della società collettiva. Come dalle scuole di Socrate vedemmo uscire

sistemi opposti, così dal metodo di Cartesio emersero l'idealismo di Malebranche, il sensismo di Locke, il panteismo di Spinosa, lo scetticismo di Bayle.

Il medio evo erasi perduto nelle sottigliezze della scolastica: il XVII andò nel vago delle astrazioni: il XVIII s'ingolfò nel materialismo; e l'ultimo suo rappresentante si vantò di aver fatto della ideologia un ramo della zoologia, e dell'intelletto una dipendenza della fisica umana.

Viene poi Kant ad arrestarli su questo pendio, mostrando la insufficienza della ragion pura, e come il metodo de' geometri non possa portarsi nella vita del *me:* ammirabile pensatore, che definitivamente ricondusse nell'intelligenza quegli ultimi principii, che i filosofi aveano persistito a riconoscere per caratteri propri ed essenziali del mondo esteriore. Ma anche da lui uscirono tanti modi di ricerca razionale, quanti sorsero robusti scolari.

Contro gli abusi s'invocò il senso comune; s'invocò il consenso universale; si proclamò persino come suprema filosofia una pura erudizione intitolata eclettismo. E l'eclettismo è affatto commendevole quando assuma a conciliare più opinioni convergenti, piantando un sistema superiore, in cui quelle trovino l'accordo dei punti di somiglianza. Ma se voglia su tali opinioni operar meccanicamente, non fa che un raccozzamento indigesto e repugnante.

Però in questo ed altri sistemi nati e morti ai dì nostri, spesso non si può vedere che il giuoco di partiti, i quali sovente presero i loro rancori per idee, e dal campo della ragione pura scesero a meschine applicazioni.

Intanto la Germania, ampliando e correggendo le teoriche di Kant, tutta immergevasi nella filosofia del *me*, e restava assorta nelle astrazioni, quasi il pensiero possa esser fine a se stesso, anzichè stromento al perfezionarsi. In Francia sorgeva la filosofia dell'umanità, il cui idealismo si esprime col progresso indefinito e la perfettibilità dell'umana specie; ma che, anche mentre si pretende organica e dommatica, in effetto non è che critica, servendosi insignemente della storia, ma della storia sola, la quale può dare prove non teorie assolute, il contingente non il necessario.

Qui la verità non è soggetta all'esperienza e al calcolo, come in matematica e fisica; ma il vero si mescola col falso in modo da mal discernersi; sebben ogni intelligenza, volgare o sublime, ne porti in sè la soluzione. Però questa può esser differente secondo l'individuo, onde la lotta de' sistemi succedentisi, e che trasformano d'età in età questi grandi problemi di Dio, dell'anima, del mondo, e con lavoro non interrotto si elevano ad una verità sempre più pura, sempre più compita.

Alla verità definitiva arriverà mai la filosofia? Scoprirà essa mai una certezza, davanti a cui non

soccomba quella libertà che ha l'uomo di sospendere il suo assenso in faccia alle apparenze della verità? Troverà essa mai quel passaggio dal pensiero al mondo, che è sì difficile alla scienza, sì facile a chiunque vive e crede?

Alcuni, nel vedere tanto urto, e sovente tanta opposizione nelle dottrine filosofiche, costrette così a sviar sovente, invece di camminar dritto a dare la scienza del fine della vita umana, si sgomentano e disperano. Ma le aspirazioni umane son tutte in una certa contraddizione fra loro, onde s'impacciano l'una l'altra; e per conseguenza anche la filosofia; sebbene la Providenza sappia, tra gli sforzi umani contrariantisi, guidar secretamente un'alleanza che ci lascia la fiducia di trovare un dì la via sicura.

Se ne misuriamo l'avvenire dal passato, essa non potrà procedere se non ammettendo a titolo di verità umanamente inesplicabile, cioè di mistero, la coesione del finito coll'infinito, della libertà colla necessità, della creatura col creatore; invocando la credenza, la fede in appoggio alla permanenza del *me*, e per dare all'idea del vero una sanzione suprema, senza cui la filosofia e la vita stessa non sono che poveri giuochi dello spirito. Isolar l'uomo, abbandonarlo alle singole forze, costringerlo a rifar sempre la propria educazione, più non va col sentimento d'oggi; e vuolsi cercare la verità col coraggio che nasce dalla fede, e colla pazienza che nasce dalla spe-

ranza. Dotti della sapienza e degli errori de' padri nostri, continuiamo l'opera loro, per trasmetterla più avanzata ai nostri figlioli. Ma solo coll'abbandonar la superbia della presunzione individuale, e col rassegnarsi alla reverente docilità si arriverà a conciliare il dogma col sistema, l'inno col ragionamento, la religione cioè colla filosofia; una che procede per la fede, l'altra per la riflessione, pensiero del pensiero, ma che entrambe comunicano per l'identico loro oggetto, la verità. Così d'accordo potranno combattere il comune nemico, lo scetticismo; recare tranquillità agli spiriti, irrequieti perchè irresoluti; e determinar i confini che separano i disegni di Dio realizzati nel mondo, dalle verità incommensurabili di cui egli ci fece un mistero, serbandone ad altro luogo la spiegazione.

---

# SISTEMI FILOSOFICI

## FILOSOFIA INDIANA

N° I.

### SA'NKYA-KA'RIKA'

O

VERSI MEMORATIVI DELLA FILOSOFIA SANKYA
COMPOSTI DA ISVARA KRISNA.

*(Si riferiscono alla pag. 213, Tom. II° Racconto).*

*Donde nasce lo studio della filosofia, e fine di esso.*

I. Dalla violenza o dall'intensità di tre sorta dolori nasce il desiderio di conoscer la causa che può allontanarli. Questo, se indarno si volge alle cose visibili e sensibili, non è però inutile in mancanza d'altro rimedio assoluto e perpetuo (che è la scienza assoluta filosofica) (1).

*Non si deve cercare nella religione il rimedio ai dolori, ma nella scienza.*

II. Il modo di ricerche rivelato è simile a questo modo di ricerche sensibile; impuro cioè, difettivo ed eccedente. Preferibile è il modo opposto, col quale si ottiene la distinta cognizione del *principio inviluppato*, de'*principii sviluppati* e del *principio pensante*.

(1) Così interpreta Lassen, a differenza di Colebrooke, il quale dovette seguir un'altra lezione. Vedasi la discussione di Lassen in proposito nel *Gymnosophista* p. 17.

*Enumerazione dei principii preposti dai sankia.*

III. Increata è la *radice procreatrice*. Il *grande* o l'intelligenza e gli altri principii procreatori o procreati, sono sette. Ma sedici sono puramente procreati. Il maschio (*l'anima*) non è nè procreatore nè procreato.

*L'autore passa alla prova, di cui enumera le specie.*

IV. La dimostrazione e l'evidenza di qualunque prova si compie colla *percezione*, *induzione*, *affermazione*. La dimostrazione logica è tripla: il compimento della cosa da dimostrare, vien dalla dimostrazione o prova.

*Definisce la natura di ciascuna specie di dimostrazione.*

V. La *percezione* è diriger i sensi verso gli oggetti prossimi. L'induzione si definisce tripla. Il predicabile e il predicato precedono; l'*affermazione assoluta* è la vera tradizione.

*Insegna come qualunque cosa sia compresa nella dimostrazione.*

VI. La comprensione delle cose comuni e consuete s'aquista colla *percezione;* quella delle cose sopra i sensi coll'*induzione*. Onde ciò che non è percepito o dimostrato (con questi due modi), è dimostrato non sperimentalmente dalla vera rivelazione.

*Cause onde i sensi non percepiscono nettamente gli oggetti.*

VII. Nuociono all'esatta percezione degli oggetti la troppa distanza, la troppa prossimità, il difetto o la debolezza degli organi, l'inconsistenza o incapacità del sensorio (*mana*), la grande sottigliezza, il sottrarsi alla vista, la predominanza, la disparizione (delle differenze organiche) nelle cose sensibili.

*Il principio supremo non cade sotto i sensi, ma se ne prova l'esistenza dagli effetti.*

VIII. Il principio primordiale (radice prima) non può percepirsi per la sua grande sottigliezza, non perchè non esista, ma si comprende dagli effetti. Il *grande* (principio ossia l'intelligenza) cogli altri principii suoi prodotti, è un effetto dissomigliante e somigliante alla natura procreatrice (*prakriti*).

*Ciò che non esiste non può divenir esistente.*

IX. Ciò che non esiste, non può in vigore di qualsivoglia causa, per cooperazione di qualunque causa materiale, per mancanza d'idoneità di qualunque forza, per azione di contingenti possibili, per l'esistenza o il modo d'essere della causa, giungere a stato di effetto o prodotto esistente.

*In che i principii sviluppati differiscano dal principio inviluppato.*

X. Il principio sviluppato (*vyaktam, evolutum*) è effetto d'una causa ineterno, incostante, che nulla inviluppa, attivo o cangiante, non semplice, sostenuto (dalla sua causa), assorbente e assorbibile, complesso, dipendente da un altro. Il principio sviluppato (*avyaktam, inevolutum*) è il contrario.

*Proprietà comuni al principio sviluppato e al non isviluppato.*

XI. Il principio sviluppato possedendo le tre qualità, non distinguendole fra loro, oggetto comune, eguale, non pensante, fecondo di natura sua, somiglia perciò all'inviluppato. Il contrario avvien dell'anima, o del principio pensante.

*Si spiega la natura della qualità.*

XII. Soddisfacenti e no, portando seco il turbamento, servendo a dare splendore, a compir le azioni,

a domare i sensi, le (tre) qualità si combattono reciprocamente, si rifuggono una nell'altra, l'una l'altra si creano, e si uniscono fra loro.

*Si descrive ciascuna distintamente.*

XIII. L'*essenza* o bontà è leggera, illustrante, desiderata ; la *passione* è vacillante; l'*oscurità*, grave ed ostruttiva. La loro azione è come quella d'una lucerna che fa il suo effetto.

*Con che ragioni si provano le proprietà attribuite ai principii sviluppati e al non isviluppato.*

XIV. L'assenza delle facoltà di distinguere (le qualità fra loro), e le altre proprietà (ad essa unite) son provate o dalla possessione delle tre qualità, o dall'assenza loro nel contrario. Il *principio inviluppato* provasi dunque da ciò, che l'effetto possiede le qualità della causa.

*Causa primordiale efficiente è il principio non isviluppato. Perchè la causa non isviluppata si manifesta.*

XV. Colla determinazione delle differenze, colla convenienza, colla manifestazione o lo sviluppo operato dalla sua propria potenza, coll'evidente separazione della causa e dell'effetto, coll'inseparabilità dell'essere che riveste tutte le forme,

XVI. Si prova che la causa primordiale è il principio non isviluppato (radice prima). Questo manifestasi per le tre qualità: omogeneità, trasformazione come l'aqua, o differenza da qualunque sua qualità.

*Come si provi l'esistenza del principio pensante.*

XVII. L'anima esiste, il che si prova per l'esistenza d' un' associazione di oggetti destinati a un

altro; pel contrario delle tre qualità e delle proprietà ad essi inerenti; per l'impero esercitato sovra se stessi; per l'esistenza d'un essere fatto a godere, e per la tendenza all'astrazione.

*Moltiplicità delle anime.*

XVIII. La moltiplicità delle anime è dimostrata dall'esser ad ognuno in particolare distribuito nascita, morte e stromenti della vita; dall'azione e occupazion diversa ( ne' diversi ) al tempo stesso, e dal contrario delle tre qualità.

*Altre proprietà dell'anima.*

XIX. L'opposizione stessa dimostra che l'anima è un testimonio (che discerne), un essere capace d'astrazione, un arbitro, uno spettatore, un essere sciolto dall'azione.

*Donde nasce la specie di sentimento e d'azione.*

XX. Di qui viene che dall'unione sua coll'anima, il corpuscolo animato (*lingam*) non intelligente, ha pure una specie d'intelligenza; e credesi che l'estranio (*anima*) sia l'agente, quando operano solo le qualità.

*Perchè Prakriti si unisce col principio pensante.*

XXI. L'unione dell'anima colla natura per contemplarla o per astrarsene o per darsi alla contemplazione, si fa come l'associazione d'un cieco e d'uno zoppo: in tal modo si opera la creazione.

*Serie dei principii sviluppati.*

XXII. Dalla natura procreatrice viene il *grande* o l'intelligenza: da questo il sentimento del me o la coscienza, da cui la serie dei sedici altri principii: da cinque de' quali naquero i cinque elementi.

*Intelligenza e sue proprietà.*

XXIII. L'intelligenza è una direzione e applicazione agli oggetti esterni. La virtù, la scienza, la tranquillità, il dominio sono le qualità essenziali o di *buona natura* che le furono anticamente attribuite. Le qualità tenebrose o di *natura bruta* sono opposte ad essa.

*Coscienza, e principii ch'essa produce.*

XXIV. Il sentimento del me o la coscienza è una presunzione della sua propria esistenza. Di là viene una doppia creazione, che consiste nella serie degli undici principii, e ne' cinque elementi rudimentarii; o particelle sottili.

*Doppia progenitura della coscienza.*

XXV. Gli undici principii essenziali o di buona natura procedono dal sentimento creato del me o della coscienza, e la serie rudimentaria, o le cinque particelle sottili, procedono pure dalla coscienza, principio generatore degli elementi. Questi principii rudimentarii sono tenebrosi o di natura bruta. Ambe queste creazioni nascono dal principio passionato, impetuoso o di natura mista (il principio—coscienza).

*Organi della sensazione e dell'azione.*

XXVI. Gli organi della percezione o dell'intelligenza diconsi occhio, orecchio, naso, lingua, pelle; sensi d'azione sono la voce, i piedi, le mani, gli organi della generazione e delle escrezioni.

*Senso interno.*

XXVII. Il *mana*, o senso interiore partecipa sostanzialmente della doppia natura di queste due serie

di sensi. Esso giudica, paragona, ed è un senso per l'affinità (cogli altri). È moltiplice o variato, in grazia delle diverse variazioni che gli fanno subire le tre qualità, e della sua divisione negli oggetti esterni.

*Funzioni dei sensi.*

XXVIII. L'occupazione o funzione de'cinque sensi nel suono e negli altri dominii obbiettivi della sensazione, si discerne nella sola percezione. La funzione de'cinque organi d'azione s'esercita nel parlare, palpare, camminare, evacuare, generare.

*Azione propria e comune hanno l'intelligenza, la coscienza e il senso interno.*

XXIX. La funzione della triade è d'una natura propria, giacchè non è comune (a ciascun suo membro). La funzion comune a questi istromenti della cognizione s'esercita ne'cinque *soffii*, la respirazione e le altre funzioni vitali.

*Che cosa v'abbia di comune fra la triade e il senso.*

XXX. Ma la funzione della serie quaternaria si esercita simultaneamente e successivamente in particolare nelle cose sensibili; così d'altro lato la funzione della triade si esercita nelle cose invisibili, che non cadono sotto ai sensi, preceduta però dalla percezione delle cose visibili pei sensi.

*Perchè gli organi si mettano in azione.*

XXXI. L'uno e l'altro seguono l'azione propria individuale, a cui si eccitano reciprocamente. L'anima è causa e scopo di quest'azione; lo stromento non è spinto da alcuno ad operare.

*Funzioni degli organi precisate.*

XXXII. Gli organi o stromenti della conoscenza

sono tredici; servono a cogliere, contenere, dare splendore. L'azione loro effettiva di cogliere, contenere e dare splendore è decupla.

*I tre organi interni riempiono il tempo triplo:*
*gli esterni si esercitano solo nel presente.*

XXXIII. Triplo è l'istromento interiore della conoscenza. L'esteriore che annunzia gli oggetti sensibili all'interno è decuplo. Lo stromento esterno si esercita nel tempo presente; l'interno nel tempo triplo (passato, presente, futuro).

*Dominii obbiettivi degli organi esterni.*

XXXIV. V'ha cose distinte, e cose indistinte nei cinque dominii obbiettivi de' sensi di percezione. Il suono è dominio obbiettivo della voce, gli altri (sensi d'azione) hanno pure cinque dominii obbiettivi.

*Gli organi esterni son porte; gli interni, portinai.*

XXXV. Stante che l'intelligenza, cogli altri due istromenti interni, penetra in tutti i dominii obbiettivi (degli altri sensi od organi esterni), perciò lo stromento triplo interno è il portinaio o guardiano interno, e gli altri sensi sono porte.

*L'azion degli organi tende verso l'anima come verso un centro.*

XXXVI. Questi (organi) distinti fra loro da segni diversi, differenziati per le tre qualità, come una lampada che illumina le cose circostanti, dopo aver rischiarato e scrutato, per soddisfazione dell'anima, tutti i dominii obbiettivi di loro pertinenza, riportano all'intelletto (le impressioni diverse);

*Perchè gli altri organi sottomettono la loro azione all'anima.*

XXXVII. Poichè l'intelletto perfeziona ogni cosa

per dar godimento all'anima, e ristabilisce una sottilissima distinzione fra la causa prima, o natura procreatrice, e l'anima.

*Definizione de' rudimenti e degli elementi.*

XXXVIII. Le particelle sottili, o rudimenti elementari, son detti *indistinti*. Da questi cinque vengono i cinque elementi enumerati come distinti: sono calmi, violenti, irragionevoli.

*Divisione degli elementi.*

XXXIX. La divisione degli elementi distinti in esseri sottili, in nati da padre e madre, in bruti o irragionevoli, è tripla. Gli esseri sottili sono durevoli; i nati da padre e madre tornano (al nulla) o sono peribili.

*Definizione del corpuscolo.*

XL. Nato primordialmente, libero d'ogni ostacolo ed impaccio, illimitato, cominciando all'intelletto e finendo al rudimento elementare, l'ente sottile o il corpuscolo (*lingam*) passa d'uno stato all'altro, senza forma materiale propria al godimento, ma possedendo condizioni corporali.

*Il corpuscolo non può sussistere senza i principii distinti.*

XLI. Come una pittura senza sostegno, come un'ombra senza corpo solido, così l'ente sottile o il corpuscolo privo di sostegno non può sussistere senza l'elemento distinto.

*Trasformazioni del corpuscolo e loro causa.*

XLII. Questo corpuscolo, formato per uso dell'anima, si comporta come un attore, che, secondo la inclinazion sua, veste ora le condizioni originarie dei

principii intelligenti, ora le condizioni derivate o dei principii inintelligenti, secondo l'unione della natura procreatrice colla sua virtualità essenziale.

*Definizione delle condizioni.*

XLIII. Le condizioni che dipendono dall'originale fondazione, sono assolute e perfette; quelle che appartengono ai principii sviluppati, la pietà e simili, si scorgono quando rifuggono negli organi o istromenti della conoscenza. Il concepimento, il crescer del feto e le condizioni conseguenti, appartengono alle funzioni degli organi.

*Effetti prodotti nell'intelletto dalle diverse condizioni.*

XLIV. Colla virtù e giustizia si segue il sentiero che mena in alto: coll'empietà e l'ingiustizia s'apre il sentiero al basso. Colla scienza si ottiene l'emancipazione. Chi fa il contrario, desidera esser inceppato nei lacci del corpo.

XLV. Colla serenità e la calma dei sensi, la potenza della natura vien affievolita e annichilata: un circolo d'esistenze mondane risulta dalle passioni od affezioni impetuose. Colla superiorità si sorpassa ogni ostacolo; col contrario di questa virtù si ha il contrario effetto.

*Si definiscono le classi o divisioni dei loro effetti.*

XLVI. Questa creazione (d'effetti) è la creazione intellettuale, distinta colle denominazioni d'ostacoli o impacci, debolezza o incapacità, soddisfazione o tranquillità e perfezionamento. Le divisioni di queste affezioni o categorie prodotte dalla separazione che nasce dall'ineguaglianza delle qualità, sono cinquanta.

*Numero delle condizioni.*

XLVII. Gli impacci od ostacoli dividonsi in cinque classi: dai difetti o imperfezioni degli organi nascono ventotto divisioni della debolezza od impotenza; nove ne ha la soddisfazione o tranquillità; otto il perfezionamento.

*Divisione degli ostacoli.*

XLVIII. La divisione dell'oscurità od errore e dell'illusione, è ottupla; decupla quella dell'estrema illusione; diciotto sono le tenebre, altrettante le tenebre totali.

*Condizioni che indeboliscono.*

XLIX. I difetti o le imperfezioni degli undici organi, uniti ai difetti dell'intendimento, costituiscono la debolezza o impotenza; i difetti dell'intelligenza sono diciassette, contrarii alla tranquillità e al perfezionamento.

*Generi di tranquillità.*

L. Quattro specie si danno di tranquillità interna, dette naturale, casuale, temporale, fatale; cinque esterne, consistenti in allontanarsi da cose esterne: e perciò diconsi le nove tranquillità.

*Otto perfezioni.*

LI. Il ragionare, la cognizion rivelata o l'istruzione orale, lo studio, l'allontanamento dalle tre sorta di dolore, la scelta degli amici e la liberalità sono otto perfezionamenti. Triplo è il primo, pungolo alla perfezione.

*Il corpuscolo e le condizioni si implicano a vicenda.*

LII. Il corpuscolo non può sussistere senza le con-

dizioni o modi di essere: come la manifestazione, lo sviluppo delle condizioni o modi di essere non può sussistere senza il corpuscolo: perciò si dice che una doppia creazione (1) procede dal corpuscolo come dalle condizioni.

*Schizzo della creazione elementare.*

LIII. La creazione divina è di otto specie; l'animale è quintupla; l'umana semplice o d'una specie sola: ecco una descrizione epilogata della creazione elementare.

*È divisa in tre regni.*

LIV. La creazione che comincia a Brama e termina coi corpi solidi e duri, abbonda in alto della qualità *sattva*, cioè della bontà; in basso della *tamas* o dell'oscurità; nella regione intermedia (2) della qualità *radja* o passione.

*Finchè l'anima è unita al corpo, non va scevra di dolore.*

LV. In questo mondo, l'anima sensibile prova il dolore che nasce dalla vecchiezza e dalla morte, finchè cessa l'unione sua col corpuscolo, e in conseguenza la pena che subisce dalla propria sua natura.

*Ragione e fine della creazione.*

LVI. Laonde tutto ciò che la natura procreatrice originale sembra fare da se stessa, cominciando dall'intelligenza, e che è circoscritto nei limiti degli elementi distinti, lo fa in favore d'un altro; per preparar la liberazione di qualche anima.

(1) Intellettuale ed elementare.

(2) *Madhye*, medio: il mondo dell'uomo.

*Da qui innanzi si sviluppa la ragione dell'unione e separazione del principio pensante e della natura: qual causa fa operar la natura, suo modo d'azione, quando cessi d'operare, sua unione coll'anima.*

LVII. Come l'azione del latte, sostanza inintelligente, s'opera effettuando il crescer del vitello, così l'azion della natura s'opera effettuando la liberazion dell'anima.

LVIII. Come gli uomini s'ingegnano a liberarsi dai loro desiderii importuni, così il principio non sviluppato (*la natura procreatrice*) s'agita per liberare l'anima (dal terreno ingombro).

LIX. Come una danzatrice si ritrae dopo mostratasi alla folla raccolta, così la natura procreatrice si ritira dopo che mostrossi radiante all'anima.

LX. La natura procreatrice, dotata di qualità, porgendo diversi modi d'astinenze all'anima che non ne rende alcuna perchè spoglia di qualità, gode avvantaggi per essa infruttuosi.

LXI. La natura procreatrice, come fanciulla pudibonda, non riede in presenza dell'anima per dirle: « *Nulla esiste*, è il pensiero che mi nasce dopo che fui veduta ».

LXII. Allora l'anima è nè libera, nè incatenata, nè soggetta a rivoluzioni mondane: la natura procreatrice subisce i terreni mutamenti, è implicata nei lacci (delle condizioni), essendo rifugio di diversi principii, od unendosi colle anime.

LXIII. Di fatto la natura procreatrice si lega di propria volontà in sette forme differenti (pel godi-

mento dell'anima); essa pure si libera, in grazia dell'anima, in una forma sola (cioè la scienza).

LXIV. Così collo studiar i principii s'aquista la scienza assoluta, incontestabile, comprensibile al solo intelletto (che consiste a sapere che) NÈ IO SONO, NÈ ESISTE COSA CHE SIA MIA O ME.

LXV. Perciò la natura cessa di procreare, e, spogliatasi volontariamente delle sette forme (dell'intelligenza), l'anima la contempla a guisa di spettatore, compiacendosi di tale condizione (1).

LXVI. L' uno ritirandosi (*il principio pensante*) dice: *Essa fu veduta da me e contemplata.* L' altro (*la natura*) pure ritirandosi dice: *Io fui veduta.* E di fatti nel prolungarsi della loro unione più non v'è motivo veruno di creazione.

LXVII. Quando, mediante l' aquisto della scienza assoluta, l'anima trova che più non serve l'uso della pietà o della virtù e delle altre condizioni (dell' *intelligenza*), persiste però a ritenere il corpo di cui è rivestita; come la ruota del vasaio gira ancora per l'impulso ricevuto.

LXVIII. Operatasi finalmente la separazione dell'anima dal corpo, e ritiratasi la natura procreatrice dopo compiti i suoi disegni, l'anima gode un'astrazione assoluta e senza fine.

(1) Per comprendere queste mistiche nozze dell'anima colla natura, convien sapere che in indiano la prima è indicata con un termine di genere mascolino *puruscià*, tipo maschio primordiale.

*Epilogo.*

LXIX. A pro dell'anima, il gran santo (Kapila) insegnò questa scienza riposta, in cui si cercano l'origine, la conservazione e il fine degli esseri.

LXX. L'anacoreta (Kapila) mosso da compassione, comunicò questa pura dottrina ad Asuri, che la trasmise a Pansciasika, dal quale venne propagata.

LXXI. Questa dottrina da non interrotta serie di discepoli trasmessa e dimostrata fino all'evidenza, fu abbreviata e messa in versi del metro *arya* da Isvara Krisna.

LXXII. E le cose contenute nei settanta distici precedenti, costituiscono intera la dottrina dei sessanta (principii), eliminate le spiegazioni e le ricerche di controversie.

N° II.

## SCUOLA VEDANTA

(*Questo e i tre seguenti numeri si riferiscono al* Racconto *pag.* 221 *e seg. Tom. II.*)

La scuola vedanta è la predominante ed ortodossa nell'India: onde ci parve bene riferirne l'esposizione, secondo Colebrooke.

— I dogmi principali del *Vedanta* sono che *Dio* è la causa onnisciente ed onnipotente dell'esistenza, della conservazione e della dissoluzione dell'universo. La creazione è un atto della sua volontà. Egli è sempre

la causa materiale ed efficiente del mondo: creatore e natura, formatore e forma, operatore ed opera. Nella consumazione del tutto, tutte le cose sono liquefatte ed assorbite in lui: come il ragno forma il suo filo della propria sostanza e la riassorbe in sè; come i vegetabili escono dalla terra e rientranvi, terra nella terra; come i capegli e le unghie crescono sopra un corpo vivente e continuano a vegetare con esso. L'essere supremo è uno che esiste solo, senza secondo, intero, spogliato di parti, eterno, infinito, ineffabile, invariabile, ordinatore del tutto, anima universale, verità, saggezza, intelligenza, felicità.

Le anime individuali che emanano dall'anima *suprema*, sono paragonate a innumerevoli scintille che escono d'un ardente bragiere. Queste scintille provengono dal fuoco e ritornanvi, perchè sono della stessa essenza. L'anima che governa il corpo negli organi del corpo, non è nata e non muore.

È una porzione della sostanza divina; e come tale, infinita, immortale, intelligente, sensibile, veritiera.

Essa è governata dall'anima suprema: la sua attività non viene da propria essenza, ma s'effettua col mezzo de' suoi organi: come un artigiano prendendo i suoi strumenti, lavora e sopporta la fatica e la pena, ma dopo averli posti da banda, riposasi; così l'anima è attiva, e soffre per mezzo degli organi suoi; ma quando n'è spogliata, e ritorna all'anima suprema, gode del riposo ed è felice. Ella non è già un agente libero ed indipendente, ma è eccitata all'azione dallo agente supremo, che la fa agire in un dato modo, secondo fu deliberato in una prima condizione. A norma della sua predisposizione pel bene o pel male;

per le ragioni prescritte o vietate, essa è necessitata a fare il bene o il male, e riceve così la sua retribuzione per le opere anteriori. Però Dio non è autore del male.

Perchè non è stato così da tutta l'eternità: anzi la serie delle forme precedenti e delle disposizioni manifestate in esse, sono state infinite.

L'anima è chiusa nel corpo come in un astuccio, o piuttosto in una successione di astucci. Il primo e il più intimo inviluppo è l'intellettuale (*vidjana maia*), composto della parte rudimentaria (*tan-matra*), o di semplici elementi non combinati, e consiste nell'intelletto (*buddi*) unito ai cinque sensi.

L'inviluppo immediato è l'inviluppo mentale (*mana-maia*) in cui il senso interiore (*mana*) è unito col precedente. Un terzo inviluppo comprende gli organi d'azione e le facoltà vitali, ed è chiamato l'inviluppo organico o vitale. Questi tre inviluppi o gusci (*koscia*) costituiscono la forma sottile (*sucma-sarira* o *linga-sarira*) che aspetta l'anima nelle sue trasmigrazioni. Il rudimento interno confinato nell'inviluppo il più intimo è la forma causale (*karàna-sarira*).

Il corpo grasso (*stula-sàrira*) che la anima dalla sua nascita sino alla morte in ciascun progresso delle sue trasmigrazioni, è composto dei più densi elementi, formati dalle combinazioni degli elementi semplici, nella proporzione di quattro ottavi dell'elemento caratteristico e predominante, con un ottavo di ciascuno degli altri quattro: cioè le particelle di molti elementi, essendo divisibili, sono nel primo caso divise per metà, una delle quali è suddivisa in quarti, e la metà rimanente combinasi con una parte (il quarto d'una metà) di ciascuna delle altre quattro, costituendo così

gli elementi spessi o mischiati. L'inviluppo esteriore composto d'elementi così combinati è l'inviluppo alimentare (*annà-maia*), il quale essendo il soggiorno del godimento, è per conseguenza chiamato il corpo spesso.

La forma organica si assimila agli elementi combinati, ricevuti nel nutrimento; essa separa le parti più fine e rigetta le più grosse: la terra diventa carne, l'aqua sangue, e le sostanze infiammabili (l'olio ed il grasso) midollo. Le particelle più grosse delle due prime sono rinviate, come gli escrementi e l'orina; quelle della terza specie sono deposte negli ossi. Le particelle più fine o delicate dell'una nutriscono il senso interno; quelle dell'altra alimentano la respirazione; e quelle della terza mantengono la parola.

I corpi organizzati sono posti dai *Vedantini* nella quarta o terza classe: l'autorità dei passi dei *Veda* è ugualmente citata in queste due disposizioni. Le loro quattro classi sono le stesse come negli altri scrittori; ma la tripla divisione sembra essere particolare a questa scuola. Queste sono 1° i vivipari (*givadia*), come l'uomo e quadrupedi; 2° gli ovipari (*andagia*), come gli uccelli e gl'insetti; 3° i germinipari (*ubidgia*). Quest'ultimo genere comprende le due classi finali della quadrupla divisione, vermi e vegetabili; differendo solo in ciò, che gli uni nascono dalla terra, e gli altri pullulano nell'aqua: gli uni sono fissi, gli altri mobili. A tutti e due è assegnata una spontanea generazione ed equivoca, o una propagazione senza unione di padre e madre.

L'ordine in cui sono numerati i cinque elementi è quello del loro sviluppo: 1° l'elemento etereo (*akasa*), che è considerato come il più sottile fluido, che oc-

cupa tutto lo spazio, e si confonde nel vuoto: il suono è la sua qualità particolare. 2° Il vento (*vaiu*), o l'aria in movimento, perchè la mobilità è sua natura caratteristica: il suono ed il tatto sono in esso sensibili. 3° Il fuoco e la luce (*tegia*) di cui il calore è la natura caratteristica; e per cui il tatto, il suono e il colore (o la forma) sono resi manifesti. L'aqua (*apa*), di cui la fluidità è la natura caratteristica; e in cui il suono, il tatto, il colore ed il gusto s'incontrano. 5° La terra (*pritivi* o *annà*) di cui la durezza o rugosità è la natura caratteristica; e in cui il suono, il colore, il gusto e l'odore possono scernersi.

La nozione dell'etere e del vento come elementi distinti, opinione che questa scuola ha comune colla più parte delle altre di filosofia indiana, sembra avere la sua origine nell'assunto di riconosciuta mobilità, come carattere essenziale dell'uno. Da ciò l'aria in movimento è stata distinta dal fluido aereo in riposo, che è l'*akasa*, che si suppone penetrare ed abbracciare tutto lo spazio del mondo; e per una facile transizione, *vaiu* (il vento) ed il movimento vengono identificati, come l'*akasa* (l'etere) e lo spazio sono egualmente confusi.

Un corpo organizzato, nel suo stato più sottile di tenuità, comprende undici membri (*aviaia*) o parti corporali; cioè cinque organi dei sensi, come altrettanti strumenti d'azione, e lo stesso numero di facoltà vitali, a cui è aggiunto il senso interno (che racchiude l'intelligenza, la coscienza e le sensazioni); ove distinguendo il senso interno e l'intelletto (*buddi*) come parti separate, il numero riesce di dodici.

Le facoltà vitali, chiamate *vaiu*, non sono propriamente l'aria e il vento, ma sono le funzioni o azioni

vitali. Considerate però in rapporto alla significazione propria del termine, esse sono spiegate da taluni come segue: 1° la respirazione, che è ascendente, e ha soggiorno nelle narici; 2° l'inspirazione (o altrimenti spiegata, il *flâto*), che è discendente, e che esce dall'estremità inferiore degl'intestini; 3° la flatuosità che è sparsa pel corpo, passando per tutte le vene e le arterie; 4° l'espirazione che ascende dalla gola; 5° la digestione o l'aria abdominale, il cui soggiorno è il centro del corpo.

Secondo una differente spiegazione, la prima è la respirazione; la seconda l'inspirazione; la terza, un mezzo tra le due, la pulsazione, la palpitazione, e altri movimenti vitali; la quarta è l'espirazione; la quinta è la digestione.

Son cogniti tre stati dell'anima in rapporto al corpo, e puossi anche aggiungervene un quarto e un quinto: lo stato della veglia, quello del sogno, quello del profondo sonno, quello della quasi-morte e quello della morte. Nello stato di veglia, l'anima associata col corpo, è attiva sotto la direzione della providenza, ed ha la facoltà d'operare con un'azione reale (*paramartiki*) e pratica (*viavariki*). Nel sogno evvi una creazione illusoria e non reale (*maiamaii*): nondimeno i sogni pronosticano gli avvenimenti. Il sogno è il mezzo (*sandia*) tra il sonno e la veglia: nel profondo sonno, l'anima è assente, essendosi ritirata pel canale delle arterie, ed è come se fosse avviluppata nella suprema divinità. Tuttavia essa non è mischiata coll'essenza divina, come una goccia d'aqua caduta in un lago, dove diviene indistinguibile; ma all'incontro l'anima continua a rimaner distinta, e ritorna senza cangiamento nel corpo che anima lungo la veglia.

Lo svenimento e lo stupore è uno stato intermedio tra il sonno e la morte. Durante l'insensibilità prodotta per accidente o infermità è come un profondo sonno ed un letargo, un'assenza temporaria dell'anima. Nella morte essa ha lasciato assolutamente la sua forma corporea grossolana.

Soggetta ad una futura trasmigrazione, essa visita altri mondi per ricevervi la ricompensa delle opere sue, o soffrire la pena dei misfatti. Le anime peccatrici cadono in differenti regioni di tormenti, amministrati da *Scitragupta* ed altri personaggi mitologici, nel regno di *Yama*. Le anime virtuose sollevansi sino alla luna, dove godono il frutto di loro buone azioni; e di là ritornano in questo mondo per animarvi nuovi corpi, e per agire in essi sotto la direzione della providenza, conforme ai loro istinti o alle loro predisposizioni, le cui tracce continuano a sussistere.

I saggi liberati dalle insidie del mondo, ascendono ancora più alto; e sino al soggiorno ed alla corte di *Brama*: dove se è pieno il loro aquisto della saggezza, passano per sempre a riunirsi colla divina essenza.

**Tre gradi di liberazione o libertà (*mucti*) sono distinti: l'uno incorporale, che è l'ultimo menzionato e che è completo; un altro imperfetto, che è quello detto qui avanti, il cui effetto comincia alla morte, quando l'anima passa nel cielo più elevato, nel soggiorno di *Brama*. Il terzo è efficace nel tempo della vita (*givan-mucti*), e rende capace il possessore di questa liberazione, di compiere azioni sovrannaturali; come l'evocazione delle ombre degli avi, la translazione di se stesso in altri corpi, chiamati all'esistenza per pura forza della sua volontà, il trasferirsi a pia-**



cere da luogo a lugo, ed altre maravigliose azioni.

Questi gradi di libertà sono comprati col mezzo di certi sacrifizi, come quello del cavallo (*asvameda*), o cogli esercizi religiosi ne' diversi modi prescritti, o pure colla sacra meditazione sull'essere e sugli altri attributi di *Dio*: ma il più alto grado di libertà può solo essere ottenuto con una conoscenza perfetta della divina natura, e dell'identità di Dio con quanto è emanato da lui, e che fu creato dalla sua sostanza, e che partecipa della sua essenza divina.

Le quistioni più astruse che abbian mai agitate i teologi, hanno pure attirato l'attenzione dei *Vedantini*, e sono state a lungo discusse tra loro; tali sono il libero arbitrio (*svatantria*), la grazia divina (*isvara-prasada*), l' efficacia delle opere (*carman*) o della fede (*srada*), e molti altri punti egualmente astrusi.

Non si trova nulla nel testo di *Badaraiana*, e poca cosa nel commento di *Sancara*, che riguardi l'ultimo soggetto menzionato, quello della fede. La sua sovrana efficacia è un dogma d' un altro ramo della scuola *vedanta*, che siegue l'autorità del *Bagavad-Gita*. In quest'opera, come in altri *purani*, i passi relativi a questo soggetto incontransi ad ogni pagina.

Il frutto delle opere è il gran soggetto della prima *mimansa* che tratta dei doveri religiosi, dei sacrifizi e d'altre osservanze.

L'ultima *mimansa* sostiene più particolarmente la dottrina della *grazia divina*. Essa tratta del *libero arbitrio*, che nega nel fatto, ma si sforza di conciliare l'esistenza del male morale sotto il governo di una providenza saggissima, potentissima e benevola, con

l'essenza del libero arbitrio, sostenendo l'eternità passata dell'universo, i rinnovamenti infiniti dei mondi in cui ciascun essere individuale ha portato le predisposizioni contratte da esso negli stati anteriori, e così retrospettivamente senza principio o limite.

La nozione che il mondo versatile sia un'illusione (*maia*); che tutto quanto avviene nella percezione sensibile dell'individuo durante la veglia non sia che un fantastico sogno presentato alla sua immaginazione; che ogni cosa apparente non esista davvero, e che tutto sia chimerico, non sembra essere la dottrina del testo del *Vedanta*. Io non ho osservato nulla nei *Sutra* di *Viasa* nè nel commento di *Sancara* che appoggi questa opinione, ma ho trovato molte cose sopra questo soggetto nei piccoli commentari e nei trattati elementari. Penso dunque che non fosse un dogma della filosofia *vedantina* originale, ma di un altro ramo, da dove gli ultimi scrittori l'avranno tolto a prestanza, e avranno pure mischiato e confuso i due sistemi. La dottrina del *Vedanta* primitivo è perfetta e consistente, senza questa insinuazione di origine posteriore. —

*Saggio sulla filosofia degl'Indù* di H. T. COLEBROOKE, direttore della Società asiatica di Londra. *Ricapitolazione.*

N° III.

## OPINIONE VEDANTA SULL'ANIMA

La dottrina vedanta sulla natura dell'anima è esposta in una delle letture dell'*Uttara Mîmânsâ*, ove si procura di conciliare le apparenti contraddizioni di alcuni passi dei Veda. Eccone parte.

= L'origine dell'aria e dell'elemento etereo (*akasa*), non menzionata nel testo dei *Veda* (*Sciândògya*), ove è descritta la creazione dei tre elementi, è stata affermata in un altro (*Tettiriyaka*). L'omissione nell'uno è supplita dalla menzione in un altro, nè c'è contraddizione, poichè il passo che difetta non è restrittivo, e non dichiara una compita enumerazione. L'etere e l'aria sono creati da *Brama*: ma egli non ha nè origine, nè procreatore, nè formatore, perchè è eterno, senza principio, come pure senza fine. Così il fuoco, l'aqua e la terra procedono immediatamente da lui, essendo sviluppati successivamente l'uno dall'altro, come il fuoco dall'aria, e questa dall'etere. L'elemento della terra è designato in diversi passi, ove il nutrimento (cioè il vegetale succoso) dicesi procedere dall'aqua, perchè la pioggia fertilizza la terra. Per la volontà di *Brama*, non per l'atto proprio degli elementi, essi sono così sviluppati, e penetrano reciprocamente l'uno nell'altro in un ordine inverso, e sono riassorbiti nella dissoluzione generale dei mondi, che precede la rinnovazione di tutte cose.

L'intendimento, il senso intimo, del pari che gli organi dei sensi e l'azione, essendo composti degli

elementi primitivi, sono sviluppati e riassorbiti in un ordine o successione simile, ma che è sempre quella degli elementi di che sono formati.

Lo stesso ordine di successione, evoluzione e riassorbimento, o nascita materiale e morte, non può essere affermata dall'anima. La nascita e la morte sono attribuite ad un'anima individuale, riportandosi semplicemente alla sua associazione col corpo, che è una materia fissa o mobile. Le anime individuali sono paragonate nei Veda alle faville provenienti da un fuoco divampante; ma l'anima v'è pure espressamente dichiarata eterna ed increata. La sua emanazione non è un nascimento, nè una produzione originale; è perpetuamente intelligente, e costantemente sensibile, come sostengono i *Sankia*; e ciò non in maniera accidentale, o semplicemente per l'associazione col senso intimo e l'intendimento, come affermano i discepoli di *Kanada*. Per la mancanza di oggetti sensibili, non per difetto di sensibilità, o della facoltà di percezione, l'anima non prova sensazioni lungo il profondo sonno, lo svenimento o l'estasi.

L'anima non è di dimensioni finite, come indicherebbero in apparenza le sue trasmigrazioni; non è ugualmente di soverchia picciolezza, abitando la cavità del cuore; neppure si può dire che abbia volume maggiore della centesima parte del centesimo della punta di un capello: ma all'incontro, essendo identificata col supremo *Bruma*, essa partecipa della sua infinità.

L'anima è attiva e non puramente passiva, come sostengono i *Sankia*. Però la sua attività non è essenziale, ma eventuale od accessoria. Come il falegname, co' suoi strumenti in mano, le linee e i

puntelli lavora, e mettendoli da banda, gode la tranquillità ed il riposo; così l'anima, nella unione co' suoi strumenti (i sensi e gli organi dei sensi), è attiva, e lasciandoli, gode il riposo e la tranquillità.

L'anima acciecata dalle tenebre dell'ignoranza, è guidata nelle sue azioni e nel suo godimento, nel conseguimento della conoscenza e della libertà che ne risulta, e così della felicità, dal regolatore supremo dell'universo, che la fa agire conforme le sue risoluzioni precedenti: o pure opera dietro i suoi primi disegni, essendo allora in armonia colle sue predisposizioni ancora più antiche, aumentandosi colle forme precedenti ch' ella ha vestite in un passato senza limite; perchè il mondo non ha principio. L'anima suprema fa agire gl' individui secondo i loro istinti virtuosi o viziosi, come la stessa pioggia fa germogliare e crescere diversamente differenti semenze, producendo una diversità di piante secondo la loro specie.

L'anima è una porzione del supremo ordinatore, come l'è una scintilla del fuoco. Questo rapporto (tra l'anima e il supremo ordinatore) non è come quello del padrone col servo, del governante col governato, ma come quello del tutto colla parte. In molti inni o preghiere dei *Veda* è detto: « Tutti gli « esseri costituiscono un quarto della persona; tre « quarti sono imperituri nel cielo »; e nell'*Isvara-Gita*, e altri *Smriti*, l'anima, ciò che anima il corpo, è espressamente dichiarato essere una porzione di *Brama*. Però il supremo ordinatore, di cui fa parte l'anima individuale, partecipa delle pene e delle sofferenze che questa prova, col mezzo della simpatia, durante la sua associazione col corpo; siccome la luce solare

o lunare sembra essere ciò che la rischiara, quantunque essa siane distinta.

Come l'immagine del sole riflessa nell'aqua trema o vacilla, secondo le ondulazioni dello stagno, senza per questo alterare le altre immagini riflesse nell'aqua, nè l'orbe solare stesso; così le sofferenze di un individuo non affettano (fisicamente) un altro individuo, nè il supremo ordinatore stesso. Ma, secondo la dottrina dei *Sankia*, i quali sostengono che le anime sono numerose, essendo ciascuna d'esse infinita, e tutte essendo comprese da un principio plastico, la natura (*pradana* o *prakriti*), la pena o il piacere che vien provato da ciascheduna di esse, deve essere sentito da tutte. Una conseguenza simile è opposta alla dottrina di *Kanada*, che insegna che le anime, numerose ed infinite, sono insensibili per sè, e che il senso intimo, lo strumento dell'anima, è tenuto come un atomo, ed ugualmente insensibile per sè. L'unione di un'anima con un senso intimo (*mana*) non escluderebbe l' associazione con altre anime ugualmente infinite e che possedono la ubiquità; per conseguenza tutte dividono l' istesso sentimento di pena o di piacere. =

Il quarto capitolo del secondo libro imprende a conciliare le apparenti contraddizioni dei passi tratti dai *Veda*.

= Gli organi corporali dei sensi e d'azione, designati col vocabolo *prana*, in una accettazione secondaria (questo vocabolo è citato altrove colla sua propria significazione), hanno, al par che gli elementi e gli altri oggetti trattati nel precedente capitolo, un'origine simile, come modificazioni di *Brama*,

quantunque essi non siano indicati in qualche passo riguardante la creazione, e sieno menzionati da altri come preesistenti; ma è espressamente affermato, in altri passi, che sono successive produzioni. Il difetto od omissione d'un testo non annulla il tenore esplicito d'un altro.

In diversi passi, il numero degli organi corporali è differentemente stabilito: da sette sino a tredici. Il numero preciso è di undici: i cinque sensi; la vista, ecc.: i cinque organi d'azione; la mano, ecc.: e finalmente, la facoltà interna, o senso intimo *(mana)*, che comprende l'intelligenza, la coscienza e la sensazione. Là dove è specificato un numero più grande, il termine è impiegato nel suo senso più comprensivo; là dove è menzionato un numero minore è impiegato in una accettazione più ristretta: così si parla dei sette organi sensitivi, relativamente agli occhi, alle orecchie, alle narici (come a paia), ed alla lingua.

Essi sono finiti e piccoli: non già tenui come gli atomi, nè spessi quanto i più grossolani elementi.

Nella sua significazione primitiva o principale, *prana* è l'azione vitale, e specialmente la respirazione. In questo senso particolarmente è una modificazione del vocabolo *Brama*. Non è già il vento (*vàiu*) o l'aria che è respirata, quantunque così descritta in molti passi dei *Veda* e in altre autorità; non è solo una operazione di un organo corporale, ma bensì un atto vitale particolare, e ne comprende cinque simili: 1° la respirazione, o un atto operante in direzione all'insù; 2° l'inspirazione, o un atto operante in direzione all'ingiù; 3° un'azione vigorosa, che è un mezzo termine tra le due precedenti; 4° l'espirazione, o il passaggio in alto, come nella metempsi-

così; 5° la digestione, o la circolazione degli alimenti attraverso la forma corporale.

Qui, questo termine debb'essere inteso d'un atto limitato, non vasto o infinito, nè d'una picciolezza eccessiva. L'atto vitale non è di una dimensione tanto circoscritta, che non possa penetrare tutta la forma corporale, come nell'esempio della circolazione degli alimenti: pure è molto sottile, fin ad essere impercettibile ad uno spettatore, per esempio nel passaggio dalla vita al tempo della trasmigrazione.

Le respirazione e gli altri atti vitali non hanno luogo da sè per una facoltà intrinseca, ma come influenzate e dirette da una divinità che presiede, e da un potere regolatore; tuttavia in una maniera relativa ad un corpo particolare, il cui spirito animante percepisce il godimento, e non la divinità che presiede.

I sensi e gli organi dei sensi, in numero di undici, qui sopra menzionati, non sono modificazioni dell'atto vitale principale, cioè la respirazione, ma di principii distinti.

L'ordinatore supremo, non l'anima individuale, è descritto nei passi dei *Veda*, come trasformantesi esso stesso in diverse combinazioni, prendendo differenti nomi e diverse forme, riguardate come terree, aquose, o ignee, secondo la predominanza dell' uno o dell'altro elemento. Quando gli elementi sono ricevuti nel corpo, subiscono una triplice distribuzione, secondo la loro finezza o grossezza: il grano e gli altri alimenti terrosi si cangiano in carne; ma la parte più ordinaria è rigettata, e la più fina nutrisce l'organo mentale. L'aqua è convertita in sangue, le sue molecole più grosse sono rigettate come l'o-

rina, le più fine alimentano il soffio o la respirazione. L'olio o altra sostanza combustibile, riguardata come ignea, si cangia in midollo; la parte più grossa si forma in residuo, come gli ossi, e la più fina procura la facoltà della parola. =

La terza lettura tratta dei mezzi con cui può essere ottenuta la conoscenza, e coll' aiuto dei quali possono essere compite la libertà e la felicità perpetua. Come per servire di preliminare a questi oggetti, essa tratta prima il passaggio dell'anima rivestita di organi materiali nel mondo cangiante, delle sue variate condizioni, e della natura e degli attributi dell'Essere supremo.

= L'anima è soggetta alla trasmigrazione. Essa passa da uno stato in altro, rivestita di una forma sottile, consistente in particelle elementari, che sono la semenza o il rudimento di un corpo più grande. Lasciando questo corpo che ha occupato, essa monta sulla luna, dove rivestita di forma aquosa, riceve la ricompensa delle sue opere, e di là ritorna ad occupare un nuovo corpo, portando seco l'influenza che risulta dalle sue prime opere. Ma i cattivi soffrono pei loro misfatti nella settima regione, destinata alla retribuzione delle opere.

L'anima tornando ad occupare un nuovo corpo, abbandona la sua forma aquosa nell'orbe lunare, e passa successivamente e rapidamente, attraverso l'etere, l'aria, i vapori, le nebbie e le nuvole, nella pioggia. Arriva essa così a gradi sino nella pianta che vegeta; e di là, col mezzo della nutritura, passa in un embrione animale. =

Il secondo capitolo di questa lettura tratta degli stati o condizioni dell'anima rivestita di corpo. Se ne distinguono principalmente tre: lo stato di veglia, quello di sogno, ed il profondo sonno; vi si può aggiungere un quarto, quello della morte; e un quinto, quello dell'estasi, dello svenimento e dello stupore, che è intermedio tra il profondo sonno e la morte (come se il corpo fosse quasi morto), istessamente che il sogno è tra la veglia ed il profondo sonno. In questo quasi stato di sogno si opera un corso fantastico d'avvenimenti, una creazione illusoria, che è testimonio dell'esistenza di un'anima, la quale ne ha la coscienza. Nel profondo sonno, l'anima si è ritirata in seno dell'anima suprema per la via delle arterie del pericardio.

Vedi Colebrooke, *ibidem.*

## N° IV.

## PANTEISMO DEI VEDA

Nel Vedanta si trova formolato con estrema precisione il Panteismo. Riferiamone le parole.

= Bram è descritto in molti passi dei *Veda*, quale distinto e rivestito di ciascuna qualità come di un carattere particolare; ma in altri testi varii e numerosissimi è addimostrato come spoglio di forma o qualità. L' ultima descrizione sola gli è veramente applicabile, non la prima, nè le due insieme. Egli è impassibile, non affetto dalle modificazioni del mondo; come il puro cristallo che sembra colorato

dal fiore rosso d'un ibisco, non è meno realmente trasparente.

Egli non varia con ciascuna forma o designazione finta, perchè ogni diversità gli è espressamente ricusata da testi espliciti: e la nozione di variabilità relativa a lui è distintamente condannata in alcuni *Saka* dei Veda.

Egli non è nè spesso nè sottile, nè lungo nè corto, nè udibile nè tangibile; è privo di forma, invariabile.

Questo essere luminoso, immortale, che è su questa terra, è lo stesso che lo spirito luminoso, immortale, rivestito di un corpo, che forma il *me* corporale, e che è identico coll'anima (suprema). « È comprensibile alla sola intelligenza; non ha in sè alcuna moltiplicità. Chiunque lo vede come moltiplice, cade morto dopo morte (1) ».

È senza forma, perchè è dichiarato espressamente essere così; ma prende una forma apparente, come un raggio di sole o il lume della luna, riflettendosi sopra un oggetto, sembrano dritti o curvi.

È detto essere un senso puro senza mescolamento, tutto intelligenza e pensiero: come un ammasso di sale è totalmente di gusto uniforme dentro e fuori, così l'anima è un ammasso intiero d'intelligenza. Ciò è affermato ugualmente nei *Veda* e negli *Smriti*; e di questa maniera egli è paragonato alle immagini riflesse dal sole e dalla luna che ondeggiano e muovonsi secondo il sollevamento e la caduta delle onde che riflettonle. « Il sole luminoso, abbenchè unico, pure riflesso nell'aqua diviene multiplice; tale è pure

(1) Passo dei *Veda*, citato con altri dagli scoliasti nei loro commentari sul testo di cui qui si tratta.

l'anima divina increata, per un travestimento sotto diversi modi ».

I *Veda* descrivonlo come entrante nelle forme corporali prese da lui stesso e penetrandole. « Egli forma i corpi bipedi e quadrupedi, e diventando un uccello passa in questi corpi, riempiendoli come loro spirito formatore ».

Nel *Vriad Araniaka*, dopo aver descritto i due modi di essere di *Brama*, con una forma e senza; l'uno composto dei tre più grandi elementi, la terra, l'aqua ed il fuoco; l'altro consistente nei due più sottili, l'aria e l'etere, è detto: « Allora il suo nome è dopo proposto, — nè così, nè così; — perchè non esiste alcun altro essere fuorchè esso, ed è l'Essere supremo ». Qui le forme finite precitate sono negate; perchè la sua esistenza come Essere supremo è spesso affermata in questo passo ed altri.

È impercettibile; tuttavia, durante la pietosa meditazione, egli è per così dire arrestato o preso dalla percezione e dall'induzione, col mezzo della rivelazione e dei monumenti tradizionali autentici.

Come il sole e gli altri corpi luminosi, che sembrano moltiplicati dalla rifrazione, quantunque realmente semplici, e come l'etere (lo spazio), suddiviso in apparenza in vasi che lo contengono in certi limiti, la luce (suprema) è senza differenza o distinzione di particolarità, perchè è stato dichiarato molte volte essere tale. Perciò colui che conosce la verità, è identificato con l'Essere supremo, perchè la rivelazione dichiara così. Ma tosto che sono affermati tutti due, il rapporto fra loro esiste, come quello di un serpente rotolato sopra se stesso che immaginasi es-

sere un cerchio, o come quello d'una lucerna e della fiamma che produce, perchè tutti due sono luminosi.

Non esiste altro essere che lui, malgrado i sensi apparenti di diversi testi, che sembrano implicare differenze di rapporti vari ed alcune parti. Egli possiede l'ubiquità ed è eterno; perchè è dichiarato essere più grande dello spazio eterno, che è infinito.=

N° V.

## GENA UPANISCIAD

In calce al libro di Ramahun-Roy sulla filosofia Vedanta si trova il *Gena-Upanisciad*, di cui qui diamo la versione.

= Chi è quegli, la cui sola volontà fa nascere la ragione? quegli il cui ordine compie gli effetti dei principii delle cose? pel quale i suoni divengono parole? l'essere senza corpo che presiede all'udito ed alla vista?

Quegli che è l'anima dell'udito, intelligenza dell'intelletto, ragione essenziale del discorso, senso del senso della vista..... I sapienti, rinunziando alla visione esteriore, trovarono in lui l'eterna felicità, quando si furono spiccati dalla vita; poichè nè forza di vista lo raggiunge, nè parola lo descrive, nè facoltà dell'anima lo definisce. In qual modo bisogni spiegare l'Essere supremo nol sappiamo: eccede ogni comprensione, e benchè neppure la natura possa ab-

bracciarsi contemplando, esso n'è maggiore ancora. Così lo spiegarono i nostri antichi.

Quel solo che nessuna lingua dinota e tutte le lingue dirige, è l'Essere supremo, non è altra cosa finita o conosciuta: intendilo bene.

Quel solo che la ragion non comprende, e che conosce la vera natura della ragione, come c'insegnano i sapienti, è l'Essere supremo; non può essere una cosa determinata fra quelle che gli uomini adorano: intendilo bene.

Quello che la vista non può raggiungere, e sotto la cui protezione ciascuno riconosce gli oggetti per via della vista, è l'Essere supremo, che non può essere alcuna delle cose che gli uomini vedono: intendilo bene.

Quello che nessuno può comprendere per via dell'udito, ma che solo conosce l'organizzamento di questo senso, è l'Essere supremo, che non può essere alcuna delle cose che gli uomini vedono: intendilo bene.

Quello che non può riconoscersi per via dell'odorato, ma che il senso dell'odorato dirige, è l'Essere supremo, che non può essere alcuna delle cose che gli uomini vedono: intendilo bene.

Voi credete che io conosca perfettamente la divinità, solo perchè voi non la conoscete punto. Non solo ogni idea accomodata alle facoltà dei vostri sensi, è difettiva, ma la descrizione dei corpi degli dèi celesti sarebbe incompiuta.

(Qui lo scolaro risponde): Ora comincio a ravvisare tanto o quanto Iddio.

(E il maestro continua): Nè io pretendo già conoscerlo a fondo: chi penetra il senso di ciò che dissi, non presume conoscerlo più di quello sia possibile. E' non m'è nè ignoto, nè perfettamente conosciuto.

Chi pensa non poter comprendere Dio, lo conosce; chi pensa poterlo comprendere, nol conosce: poichè gli uomini di maggiore intelletto confessano che la ragione non arriva ad esso, mentre quelli di scarsa mente credono che le facoltà loro possano abbracciare l'Essere supremo.

La conoscenza del movimento negli organi dell'uomo conduce alla conoscenza della divinità: questa sola è precisa, e tende all'eterna felicità; e vi si arriva colla contemplazione.

O felice chi così riconobbe Iddio! infelice chi no! I sapienti, seguendo le idee che mostrano l'essenza di Dio, allargandosi sopra tutti gli esseri mobili ed immobili, finiscono lor vita assorti nell'Essere supremo. =

A render sensibile quest'ultimo pensiero, qui viene un racconto allegorico della guerra degli dêi coi démoni: poscia gli effetti dei venti e degli elementi per riconoscere la divinità.

## N° VI.

# FILOSOFIA EGIZIANA.

### LIBRI ERMETICI

Secondo l'esposizione fattane da Champollion-Figeac.
(*Univers Pittoresque*).

Notissimi sono nell'antica letteratura gli scritti raccolti sotto la denominazione comune di *Libri ermetici*, scritti in greco la maggior parte, non si sa quando, ed ancor meno da chi; ma coloro che in questa lingua gli scrissero, dichiararono averli tradotti da testi antichi in caratteri sacri egiziani. Un esame attento vi fa riconoscere idee estranee al mondo egiziano, e nate da sette diverse in tempi posteriori allo splendore faraonico, ed interpolate nell'antico testo, come per aquistarvi qualche credito col favore di questa supposta origine. Ma non bisogna per questo rigettare interamente i libri ermetici; Champollion iuniore gli ha studiati a fondo, e dichiarò pubblicamente, che, malgrado i giudizi arrisicati d'alcuni critici moderni, questi libri contengono realmente un cumulo di tradizioni puramente egiziane e costantemente d'accordo coi monumenti più autentici dell'Egitto. Tra i frammenti che ci sono pervenuti notasi questo discorso di Ermete diretto a Tot: « È difficile al pensiero » gli dice « il concepire Dio, ed alla lingua il parlarne. Non si può descrivere con mezzi materiali una cosa immateriale, e ciò che è eterno difficilissimamente si collega con

ciò che va soggetto al tempo. L'uno passa, l'altro sussiste perpetuamente: uno è mera percezione della mente, l'altro è realtà. Ciò che può esser conosciuto ai sensi, come i corpi visibili, può esprimersi colla lingua; ciò ch'è incorporeo, invisibile, immateriale, senza forma, non può essere dai nostri sensi percetto. Comprendi adunque, o Tot, che Dio è ineffabile ».

« La morte » dice egli altrove « è per certuni un male terribile. Qual ignoranza! La morte accade per debolezza e dissoluzione delle membra del corpo; muore il corpo perchè non può più portare l'essere: quella che si chiama morte, è soltanto la distruzione delle membra e dei sensi del corpo; l'essere, l'anima, non muore mai ».

« La verità » soggiunge altrove « è sola, eterna ed immutabile; la verità è il primo dei beni; la verità non è, nè può essere sulla terra. Può Iddio avere ad alcuni uomini dato, colla facoltà di pensare alle cose divine, quella di pensare anche alla verità; ma nulla è la verità sopra la terra, perchè ogni cosa quì è materia vestita di forma corporea, soggetta al cambiamento, alla corruzione, a combinazioni novelle. L'uomo non è la verità, imperocchè non vi ha di vero se non se ciò che trasse la propria essenza da se medesimo, e che rimane com'è. Ciò che cambia a segno di non essere riconosciuto, come sarebbe esso la verità? La verità è dunque ciò che è immateriale, non chiuso in viluppo corporeo, senza colore nè figura, scevro da cambiamento e da alterazione, eterno. Ogni cosa che perisce è menzogna; la terra non è che corruzione e generazione: ogni generazione procede da una corruzione; le cose della terra non sono che apparenze e simulacri della ve-

rità, ciò che la pittura è rispetto alla realtà. Le cose della terra non sono la verità ».

In questo sunto dei pensieri, più sviluppato nel resto dei frammenti, non conservammo la forma del testo stesso, che è quella di tutti gli scritti ieratici dei quali ci sieno pervenute porzioni, e che, introdotta nella Grecia da filosofi educati nell'Egitto, ed usata nei libri dai loro discepoli, fu onorata d'un nome, illustre in perpetuo negli annali della scienza e della virtù; talchè il metodo socratico, o dell'insegnamento per via di dialogo, è pur esso un altro benefizio emanato dalla scienza egiziana.

Trovasi questa medesima forma di dialogo in un altro scritto, che viene considerato dai critici moderni come il più antico e più autentico dei primi libri filosofici dell'Egitto. Il *Pimander* d'Ermete Trismegisto più volte pubblicato, ha fama di essere stato tradotto o almeno imitato dall'egiziano, e di conservare più sicuramente d'ogni altro frammento le traccie delle dottrine psicologiche e cosmologiche egiziane. Ha pure la forma d'un dialogo tra Pimander e Tot; e siccome il vocabolo *Pimander* significa l'intelletto supremo, e *Tot* è un'altra intelligenza manifestata agli uomini, è dunque un dialogo tra l'intelligenza divina e l'umana, la prima delle quali rivela alla seconda, per salute del genere umano, l'origine dell'anima, la sua destinazione, i suoi doveri, le pene e le ricompense che le sono riservate. Ci proveremo a dare un' idea del contenuto di questo dialogo. Tot narra egli medesimo la sua conversazione con Pimander.

« Mentre un giorno io rifletteva sopra la natura delle cose, sollevando l' intendimento verso i cieli,

ed i miei sensi corporei erano assopiti, come accade nel profondo sonno agli uomini stanchi per fatiche o sazietà, mi parve di vedere un ente di statura smisurata, che chiamandomi per nome, m'interpellò in questi termini: — Che desideri tu di vedere o di udire, o Tot? che brami d'imparare e di sapere? — Ed io: — Chi sei tu? — Io sono, mi rispose Pimander, il pensiero della potenza divina: dimmi che brami, e ti aiuterò in tutto. — Desidero, gli dissi, sapere la natura delle cose che sono e di conoscere Dio. — Egli mi rispose: — Spiegami bene le tue brame ed io ti istruirò. — Così parlato, mutò forma ed improviso mi rivelò tutto.

« Io ebbi allora davanti agli occhi uno spettacolo prodigioso; tutto era coperto di luce, prospetto maravigliosamente gradevole. Io stava rapito in estasi. Poco stante, agitavasi con terribile fracasso un'ombra spaventosa che terminava in obliqui avvolgimenti, e vestivasi di natura umida: ne usciva con rumore del fumo, e di quel rumore formandosi una voce, mi parea la voce della luce; e da questa voce della luce uscì il verbo.

« Era il verbo portato sopra un principio umido, e ne uscì il fuoco puro e leggiero. che innalzandosi svanì nell'aria. L'etere lieve, simile allo spirito occupa il mezzo tra l'aqua ed il fuoco; e l'aqua e la terra erano talmente insieme commiste, che la superficie della terra coperta dalle aque non appariva in nissun punto. Furono entrambe agitate dal verbo dello spirito che era portato sopra di esse: e in quel momento Pimander mi disse: — Hai bene compreso che significhi questo spettacolo? — Lo saprò, io gli dissi; e quegli aggiunse: — Questa luce sono io: io

sono l'intelligenza, io il tuo dio, e sono ben più antico del principio umido che scaturisce dall'ombra. Io sono il germe del pensiero, il verbo risplendente, il figliolo di Dio. Ti dirò adunque: pensa che quello che in te così vede ed intende, è il verbo del Signore, è il pensiero che è il Dio padre, i quali non sono altrimenti separati, e l'unione loro è la vita. — Ti ringrazio. — Medita prima sulla luce e fa di conoscerla.

« Dette queste cose, lo pregai lungamente perchè volgesse verso di me la faccia: e tosto ch'ei l'ebbe fatto, vidi nel mio pensiero una luce circondata di innumerevoli potenze, brillante senza limiti, il fuoco contenuto in uno spazio da forza invincibile e che si manteneva sopra la sua propria base.

« Tutte queste cose vidi per effetto del verbo di Pimander, il quale trovandomi immerso nello stupore, mi volse di nuovo la parola in questo tenore: — Hai veduto nel tuo pensiero la prima forma prevalere sul principio infinito, ecc. — Gli domandai donde emanino gli elementi della natura. — Dalla volontà di Dio, mi disse, la quale essendosi impadronita della sua perfezione, ne ha adornato tutti gli altri elementi, e le semenze variabili che ha create; poichè l'intelligenza è Dio, possedente la duplice fecondità dei due sessi che è la vita, e la luce della sua intelligenza; creò egli col suo verbo un'altra intelligenza operante; è pure Dio fuoco e Dio spirito. Formò poi sette agenti che contengono nei circoli il mondo materiale, e l'azione loro si chiama destino. Il verbo di Dio si è poscia riunito, separandosi dagli elementi agitati per un semplice effetto della natura, e si è congiunto all'intelligenza

operante, poichè era della medesima essenza. Dopo d'allora gli elementi della natura sono rimasti senza ragione, perchè fossero semplicemente materia.

« Poichè l'intelligenza attiva ed il verbo, racchiudendo in sè i circoli, e girando con velocità grande, questa macchina si muove dal suo principio sino al fine, senza avere nè principio nè fine, poichè principia sempre dove finisce. Appunto dall'insieme di questi circoli (secondo volle l'intelligenza) sono stati tratti dagli elementi inferiori gli animali privi di ragione, poichè essa non ne ha loro dato. L'aria porta gli esseri alati; l'aqua i natanti. L'aqua e la terra differiscono fra sè nel modo che l'intelligenza aveva prescritto. La terra ha poi generato gli animali che erano in essa, i quadrupedi, i serpenti, gli animali selvatici e i domestici; ma l'intelletto, padre di tutto, ch'è la vita e la luce, procreò l'uomo simile a se medesimo, e lo ha accolto come figlio, perchè era bello e ritraeva dal padre. Essendosi Iddio compiaciuto nell'immagine di se medesimo, concesse all'uomo la facoltà d'usare dell'opera sua; ma l'uomo, veduto avendo in suo padre il creatore di tutte le cose, volle anch'egli creare, e precipitossi dalla contemplazione del padre nella sfera della generazione. Essendo il tutto sottomesso al suo potere, considerò le attribuzioni dei sette agenti, i quali compiacendosi di favoreggiare l'intelligenza umana, gli comunicarono il loro potere. Tosto ch'egli ebbe così conosciuto la loro essenza e la propria natura, desiderò di penetrare nei circoli e romperne la circonferenza, attribuendosi la forza di colui che domina sul fuoco istesso. E quegli che avea avuto ogni potere sopra gli animali mortali e privi di ragione, s'innalzò,

uscì dal seno dell'armonia, penetrò e ruppe la potenza dei circoli, e mostrò la natura come una delle belle forme di Dio .... L'uomo s'innamorò di lei, e ne naque una forma d'essere privo di ragione.... Ma di tutti gli animali terrestri, solo l'uomo è dotato di duplice esistenza; mortale pel corpo, immortale pel suo essere istesso. Come immortale, tutto a lui è soggetto; mentre gli altri esseri viventi sottostanno alla legge del destino. L'uomo fu dunque un'armonia superiore, e per averla voluta spezzare cadde nella schiavitù. Come l'uomo, tutti gli altri animali sono distrutti, ma Dio disse: Voi, cui è concessa una parte d'intelligenza, conoscete la vostra propria natura, e considerate la vostra immortalità. L'amore della porzione corporea di voi medesimi sarà cagione della vostra morte. Dopo queste parole, la providenza, secondo la legge dei destini e l'armonia dei mondi, mescolò elementi diversi, e costituì le specie che tutte doveano propagarsi secondo i propri caratteri.

« Dunque chi conosce se stesso conquistò il bene superiore alla sua essenza; chi si lasciò ingannare dall'amore pel corpo, fu gittato nelle tenebre della morte..... Iddio, che è l'intelligenza, volle che ogni uomo, partecipe di questa intelligenza, si considerasse in se medesimo.

« Tutti gli uomini, disse Tot, non possedono dunque cotesta intelligenza? — Così è, rispose Pimander, e sono io stesso l'intelletto per gli uomini buoni, puri, pii, santi: la mia presenza sta loro in aiuto, ed immantinenti conoscono ogni cosa, ed il padre è per essi propizio e misericordioso. Per ciò appunto celebrano le sue laudi con inni, abbandonando il corpo alla morte e respingendo le illusioni dei sensi

che conoscono essere mortali. La intelligenza è per essi come una sentinella che li assicura dagli agguati del corpo e chiude loro le vie alla seduzione. Per lo contrario io mi allontano dagli ignoranti, dai malvagi, dagli invidiosi, dagli omicidi e dagli empi; li abbandono al demone vendicatore, che ama i colpevoli e li punisce col fuoco ».

Tot poi domanda di sapere che cosa accadrà dopo ascesa l'anima verso il padre. « Il corpo materiale perde la sua forma che distruggesi col tempo; i sensi che sono stati animati, tornano alla loro sorgente, e un giorno ripiglieranno gli uffizi loro; ma perdono le loro passioni e i desiderii, e lo spirito risale verso i cieli per vedersi in armonia. Lascia nella prima zona la facoltà di crescere e scemare; nella seconda la potenza del male e le fraudi dell'ozio; nella terza le illusioni della concupiscenza; nella quarta l'insaziabile ambizione; nella quinta l'arroganza, l'audacia e la temerità; nella sesta il gusto improbo delle ricchezze mal aquistate; e nella settima la menzogna. Lo spirito, purificato per effetto di siffatte armonie, torna allo stato tanto desiderato, avendo un merito ed una forza che gli sono propri, ed abita alla fine con coloro che cantano le lodi del padre. Essi sono da quell'ora collocati frà le potestà, ed a questo titolo godono di Dio. Tal è il supremo bene di coloro ai quali fu dato di sapere: divengono Iddio. — Parlato che così ebbe Pimander, tornò fra le potestà divine, ed io mi posi a consigliare agli uomini la pietà e la scienza. O uomini, vivete sobriamente, astenetevi dalla ghiottoneria. Perchè precipitarvi verso la morte, se capaci siete di conseguire l'immortalità? Fuggite le tenebre dell'ignoranza,

ritiratevi dalla luce tenebrosa; schivate la corruzione, aquistate la immortalità! Conduttore e capo dell'umana schiatta, io le mostrerò le vie della salute e le riempirò le orecchie colle lezioni della sapienza ».

Di sotto a questi vocaboli d'un linguaggio molto moderno, usato ad esprimere idee verosimilmente molto antiche, non avrà forse il lettore raccolto una nozione precisa delle opinioni contenute nelle citate reliquie, forse molto informi, degli antichi libri dell'Ermete Trismegisto, il quale, sotto questi nomi greci, rappresenta nella storia delle opinioni umane, quelle dei primitivi filosofi dell'Egitto. In tal caso ripeteremo ciò che il sommo sacerdote di Cerere diceva ad Anacarsi a proposito della filosofia di Pitagora: « La oscurità e le inconseguenze che un lettore trova nel percorrere questi scritti, provengono dalle tenebre onde saranno mai sempre avvolte le quistioni discusse; dalla diversa accettazione dei vocaboli che compongono la lingua filosofica; dai colori, coi quali i primi interpreti della natura vestirono i loro dogmi; dalla diversità dei metodi nelle scuole introdotti ». Tutte le idee egiziane passarono nella Grecia, dove rimasero sterili. Lo spirito prodigioso e l'operosa immaginazione dei Greci lavorarono con incessante attività questo campo delle idee; grande vi fu il numero de' filosofi, senza tener conto dei sofisti: quindi il sommo sacerdote di Cerere diceva altresì: « O figlio, quali strani lumi portarono sopra la terra quegli uomini famosi che pretendono d'essersi assoggettata la natura! E quanto umiliante sarebbe lo studio della filosofia, se, dopo aver cominciato dal dubbio, terminasse con simili paradossi! »

N° VII.

# FILOSOFIA PITAGORICA.

(*Si riferisce al Tomo III, cap. 21, pag. 380*).

## §. 1.

## VERSI AUREI DI PITAGORA.

Benchè dei *versi aurei* non crediamo autore Pitagora, stimiamo però che sia in essi riposta la scienza morale de'suoi scolari. Quanto vi fosse interpolato da più moderni è difficile il dirlo: massime che aquistarono un credito superstizioso ne'primi secoli del cristianesimo, quando i filosofi adoperavano per rigenerare le credenze svilite dal paganesimo coll' introdurvi o supporvi idee più sublimi e concetti simbolici ed arcani. Apollonio da Tiane singolarmente tentò di far risorgere il pitagorismo e la scuola italica, mentre gli Alessandrini appuravano il platonismo, per far contrasto alla nuova dottrina dei cristiani, ed ovviare le imputazioni che questi davano alle credenze ed alla scienza gentile. Noi li diamo qui in una versione latina letterale, cui soggiungiamo una in versi italiani di Angelo Maria Bandini, ove i lettori non cerchino nè eleganza nè armonia.

Sottoponendo però a' miei compatrioti questi canti usati nelle antiche scuole italiane, giovi l' instare perchè ancora la musica si associi alla poesia onde divenire educatrice della gioventù, come da tanto tempo serve a snervare e stordire. Bei canti semplici, facili, popolari, rivestiti di note schiette e se-

vere, ripetuti nelle scuole, nelle solennità, avanti allo spettacolo ispiratore della natura, gioverebbero a formar la morale e preparar l'avvenire, ben più che lunghi precetti e tediosi esercizi.

PYTHAGORÆ AUREA CARMINA.

Primum deos immortales, ut lege ordinatum est, cole, et jusjurandum observa: deinde heroas præclaros, et inferos dæmonas venerare, legitima *eis sacra* faciens: parentesque honora, et qui genere tibi proximi sunt. Ceterorum vero tibi amicum virtute fac quisquis *est* optimus. Lenibus cede verbis, factisque utilibus. Nec oderis amicum tuum exigui peccati causa, quoad poteris; potentia enim prope necessitatem habitat. Hæc quidem sic teneas. Ceterum his superior esse adsuesce, ventre quidem primum, et somno, et libidine, et iracundia. Turpe vero quippiam nunquam facies, nec cum alio, nec tecum: sed omnium maxime te ipsum reverere. Deinde justitiam exerce et verbis et factis. Neque inconsiderate te in ulla re gerere adsuesce; sed noris quod omnibus fato destinatum sit mori. Pecuniæ vero alias acquiri solent, alias perdi: quasque divina sorte homines calamitates habent, earum quamcumque portionem habes, leniter fer, nec indignare: mederi tamen *illis* decet, quantum potes. Sic vero cogita; non admodum multum bonis *viris*, Parca de illis tribuit. Multi vero inter homines tam mali, quam boni sermones incidunt; quibus neque exterrearis, neque sinas te dimoveri ab *instituto*. Mendacii vero si quid dicatur, leniter sustine. Quod autem *nunc* dicam, per omnia perficito. Nemo tibi neque verbis, neque factis persuadeat, ut facias dicasve, quod tibi non

sit commodum. Consulta ante opus, ut ne stulta *inde* existant. Stolidi utique est viri et facere et dicere inconsiderata. Verum ea perage, quæ te postea non molestent. Nil autem illorum age, quæ ignoras; sed disce quæcumque opus est, atque ita jucundissimam vitam transiges. Neque sanitatem quæ corpori debetur, neglectui haberi oportet, sed modum in potu, cibo et exercitiis adhibere: modum autem voco id, quod tibi dolorem non pariat. Sed adsuesce victum habere purum, non deliciosum. Et cave ea facere quæcumque invidiam habent. Nec sumptus importune facies, velut honesti ignarus: nec illiberalis sis: modus quippe in omnibus optimus. Fac ea, quæ tibi non noceant, et ante opus delibera. Neque somnum mollibus oculis admittas, prius quam diurnorum operum singula ter *animo* percurras: ubi transilii? quid feci? quid mihi, quum oportet, non peractum est? Exorsus autem a primo percense: et deinde turpibus quidem perpetratis, increpare; bonis vero delectare. Hæc elabora, hæc meditare, hæc te amare oportet: hæc te in divinæ virtutis vestigia constituent, ita certe per eum, qui animæ nostræ tribuit quaternum fontem perennis naturæ. Ceterum ad opus accede, Deos ut *id* perficiant precatus. Hæc adeptus, cognosces et immortalium Deorum, et mortalium hominum consistentiam, qua et transeunt singula, et continentur. Cognosces, qua fas est, naturam in omni re similem: ut neque speres non speranda, neque quidquam *te* lateat. Cognosces quoque homines sua sponte accersita mala habere. Miseri, qui bona quum prope sunt, non inspiciunt, neque audiunt: malorum vero solutionem pauci intelligunt. Talis sors hominum lædit mentes: illi vero cylindris alias alio feruntur, infinita haben-

tes mala. Tristis enim comes lis latenter nocet, congenita; quam non decet accersere, sed cedendo fugere. Jupiter pater, aut multis omnes solveres malis, aut omnibus, quali fortuna sint usuri, monstrares. Sed tu confide, quandoquidem divinum est mortalibus genus, quibus sancta proferens natura ostendit singula. Quorum si qua tibi portio est, tenebis quæ te jubeo, medela adhibita, et animam ab istis ærumnis liberabis. Sed abstine eduliis, quæ diximus, quum in purgationibus, tum in animæ solutione dijudicans: et singula considera, auriga superne constituta optima ratione. Quod si, relicto corpore, ad liberum æthera perveneris, eris immortalis deus incorruptibilis, nec amplius mortalis.

### I VERSI D'ORO DI PITAGORA.

Gl' iddii immortali in pria secondo il rito
Onora, e adora il giuramento: poscia
Gl' illustri eroi e sotterranei spirti,
Sacrificando, giusta il rito, adora.
Onora i genitori ed i parenti:
Degli altri per virtù fa amici gli ottimi.
Cedi con dolci motti, utili fatti.
L'amico non odiar per piccol fallo,
Finchè puoi, che 'l poter sta presso a forza.
Tai cose sappi; e a vincer queste avvezzati,
La gola in pria, e 'l sonno, e la lussuria,
E l'ira. Non farai mai sozza cosa
Nè con altri, nè solo: più di tutti
Te medesmo rispetta. Poi giustizia
Esercita coll' opra, e col discorso.
Nè te medesmo intorno a cosa alcuna
Senza discorso a diportarti avvezza.

**Conosci che 'l morir destino è a tutti;**
**Che l'oro or suole aversi, ora perire;**
**Quanti dalle fortune han guai i mortali!**
**Lieve porta il destin, nè ti crucciare:**
Curarlo è duopo quanto puoi, in tal guisa:
Non dà il destino a' buoni assai di bene.
Molti agli uomin discorsi, e buoni, e rei
Caggion, cui non lasciar, nè ammirare,
Tienten lontan: se falso alcun si dica,
Mite sii: ciò ch' io parlò in tutto compiasi.
Niuno in detti, o in fatti ti sodduca
A dire, o a far quel che miglior non siati.
Pensa anzi il fatto, acciò non sia stoltizia
Da vil uom fare e dir cose insensate.
Ma compi ciò, che te poi non rattristi.
Nulla di quel far che non sai; ma impara
Ciò, che si de', e sì vivrai gioioso.
Nè sanità è da porre in non calere.
Del bere, del mangiar, dell' esercizio
Fa misura: misura io dico quella,
Che non ti noierà. A vitto avvezzati
Semplice e puro; e guardati di fare
Tutte quelle faccende, ch' hanno invidia.
Non profonder, com' uom del bello ignaro,
Nè miser sii: misura ottima in tutto.
Fa ciò, che non ti noccia, e innanzi pensa.
Nè ne' morbidi lumi ammetter sonno,
Pria che tre volte non ripassi l'opre
Del giorno, una per una: dove il giusto
Ho varcato? che ho fatto? o non ho fatto
Dovendol far? Facendoti dal primo,
Scorrine giù, e poi, s'avrai mal fatto,
Riprenditi e correggi; se ben, godi.
Ciò fa, ciò studia, in ciò duopo è che intendi:

Virtù divina ciò trovar faratti,
Pel quattro, ch'alla nostra anima diede,
Di natura perenne la fontana.
Or vienne all'opra: ai dêi prego facendo
Compisci; e queste cose possedendo,
Conoscerai degl' immortali dêi
E de' mortali uomini il sistema;
U' ciascheduna cosa passa, u' tiensi.
Conoscerai simil, quanto t' è licito,
Del tutto la natura, talchè nulla
Speri da non sperar, nè nulla fuggati.
Conoscerai, da sè danni aver gli uomini.
Miseri! i ben che presso son non veggiono,
Nè odon: pochi san da' mali sciorsi.
Tal destin de' mortali offende i senni,
Che ruzzolando or qua, or là si portano
Danni infiniti avendo; ch'aspra dietro
Compagna chetamente la discordia,
Senza che se n'accorgano gli offende
Innata, cui menare non conviene,
Ma cedendo fuggire. Giove padre,
Da molti mali o tu libera tutti,
O a tutti mostra qual è il lor demonio.
Sta di buon cuor, ch' è l'uom razza divina:
Cui sacra alta natura il tutto mostra.
Di che s' hai parte, terrai ciò ch' io t'ordino.
Curando; e l'alma sanerai d'affanni.
Da' cibi astienti, quei che noi dicemmo
Nelle purificanze, e nella cura
Dell'alma, discernendo uno dall'altro;
E in ciascheduna cosa tu ripensa
Ottimo auriga su piantando il senno.
Lassato il corpo, n'andrà all'aria libera,
Sarai immortale iddio, non più mortale.

## §. 2.

## IGIENE PITAGORICA.

= Pitagora fu certamente uno de' maggiori ingegni che abbia mai prodotto il genere umano. Ei visse di là dai cinquecento anni avanti alla nascita di Cristo; e giusto dal suo tempo cominciano a comparire nell'istoria tradizioni chiare e veraci, non poetiche, favolose ed oscure, come sono quasi tutte quelle che ci vennero tramandate dall'età precedenti.

Gli scritti però contemporanei a lui or sono quasi tutti perduti, e noi non ne abbiamo contezza se non di seconda mano da autori che vissero molto tempo dopo. La cotidiana esperienza poi ci dimostra, che la maggior parte degli uomini sono da una certa naturale minuta invidia portati a detrarre alla lode altrui, massime de' più illustri, con maliziosi o falsi racconti, mentre molti altri da stolidità e da ignoranza sono indotti ad immaginarsi ed a credere anco le cose senza fondamento ed assurde. E parimente s'osserva che l'espressioni oscure ed allegoriche sono sempre soggette ad essere intese secondo il senso naturale e proprio delle parole, e diversamente dall'intenzione dell'autore.

Quindi è che nel corso di tanti secoli è stata l'istoria di Pitagora turbata con sì strane ed incredibili circostanze, e sono state così alterate le dottrine che dalla sua scuola escirono sotto parlar coperto, che non è meraviglia se, ne' libri che si leggono, ei si vegga far figura or di operatore di miracoli per la sua bontà, ed ora di mago ridicolo ed impostore, e che molti di

quei che di lui sogliono pensare più benignamente, lo credano, se non altro, filosofo fantastico e tenebroso.

Se però si ricerchino con industria in fonte tutte le notizie a lui appartenenti sparse in molti scrittori, e se si voglia giudicarne secondo le regole della vera critica, escludendo tutto ciò che ha intrinseca repugnanza alla natura delle cose, sarà facile il persuadersi che ei s'avvicinasse molto alla perfezione di quel carattere che rarissime volte s'incontra, e che risulta dall'unione delle qualità del cuore più oneste e più benefiche, e dalle cognizioni dell'intelletto più ample e più sicure.

La sua dottrina consisteva nel possedere in grado sublime quelle tre parti, nelle quali si può dividere ottimamente, come egli fece il primo, tutta l'umana sapienza: erudizione, o arte del pensare e del dire; fisica, o cognizione della natura delle cose; e prudenza civile, o intelligenza de' governi e delle leggi e dei doveri che risultano dalla società. E s'egli fu eccellente nella scienza critica e nella morale, tanto più si troverà essere stato maraviglioso nella naturale, quanto questa supera per la difficoltà e per l'estensione le altre due. Benchè paia che nessuna opera intera od autentica di Pitagora sia stata letta nemmeno da que' dotti che noi chiamiamo antichi, sono però tanti i vestigi che s'incontrano nella sua filosofia propalata da' suoi discepoli, ed è così costante la fama della sua autorità per certe particolari opinioni, che si può senza alcuna temerità anco al presente giudicare del suo valore.

Ei fu acuto matematico, e promosse colle sue invenzioni la geometria molto di là dagli elementi che

davano gli Egiziani, e si servì dell'aritmetica come di calcolo universale ed analitico; fu gran fisico ed astronomo, e seppe anco l'istoria naturale e la medicina, la quale non è altro che un risultato di varie notizie scientifiche congiunte colla comunale prudenza.

È vero però che le sue dottrine furono da lui e da' suoi seguaci volontariamente nascoste all'intelligenza del popolo sotto al velame di strane espressioni, solamente intese da quella scuola, e che rimasero poco dopo oscurissime, interrotta che ne fu la spiegazione verbale e non scritta. Se noi potessimo sapere le circostanze nelle quali ei si trovava, s'intenderebbe molto meglio la coerenza di questo suo contegno colla sua savienza, il quale ora ci sembra stravagante e di sua natura pericoloso. Forse il piacere di far bene altrui o anco della lode, di cui i magnanimi sogliono essere più desiderosi, l'indusse a non sopprimere certe importanti verità, mentr' ei pur doveva celarle alla moltitudine, la quale anticamente era creduta non potersi in altra guisa governare, che per mezzo di qualche falsità con utile fallacia universalmente insinuata e con tutte le possibili macchine ed invenzioni sempre più sparsa e sostenuta.

E perchè i veri sono tutti connessi e tra loro s'aiutano ad espellere ed abolire i falsi, e le somme potestà hanno per lor natura la libera disposizione della forza, quindi è che nei secoli da noi remoti, non solamente i pitagorici, ma quasi tutte le scuole furono dall'interesse della propria salvezza costrette a servirsi del famoso metodo delle due dottrine, arcana e palese, cioè domestica, chiara e diretta, — ed esterna, oscura, obliqua e simbolica.

Questa riflessione doveva render più cauti quegli uomini, per altro ingegnosi, che trattarono gli ammaestramenti di Pitagora col nome di sogni e di follie. Degli altri stolti pensatori, che gli hanno attribuito miracoli ed incantesimi, sarebbe semplicità il far conto alcùno in questo oculatissimo secolo.

Poichè, come pur s' è potuto comprendere a traverso del nuvolo nel quale volle quel filosofo nascondere al volgo le sue nuove ed elevate dottrine, e' s' immaginò il sole come il fuoco o lucido centro del nostro mondo, e la terra come un pianeta, e, la natura essendo indeficiente, più altri simili sistemi nell'etere immenso. Ei suppose le comete esser pianeti, i cui ritorni sieno di lunghissimo periodo. E s' accôrse che ne' moti di tutti i corpi celesti vi è determinata armonia, cioè corrispondenza relativa alle loro masse e alle loro distanze. Egli intese il primo le apparenze del pianeta di Venere; e seppe che la terra è di figura simile alla sferica, e d'obliqua posizione, e da per tutto abitata con egual distribuzione nella somma totale d'ombra e di luce. Sostenne il primo ed il solo in tutta l'antichità, che la generazione degli animali è fatta sempre dai semi loro, propagati da altri simili animali, senza mai potérsi supporre tal facoltà in qualunque altra materia. Il qual sentimento, essendo contrario al sistema degli Egiziani, da' quali vogliono alcuni ch' ei pur prendesse quasi tutte le sue opinioni, dimostra tanto più la forza dell' animo suo profondo e sagace. E se altre tali magnifiche maniere di pensare si riconoscono nella fisica di Pitagora, o bisogna deporre la spiegazione delle altre sue oscure dottrine, o bisogna intenderle con senso coerente a questi concetti

sì forti e sì fecondi, o supporle attribuite ed aliene.

Non deve dunque di Pitagora aversi, in quanto al sapere, altra idea, che di matematico e di fisico e naturalista, come giudiziosamente lo rappresentarono i suoi cittadini di Samo nelle loro monete, che ancora si veggono, in figura d'un venerabile vecchio sedente in abito eroico, col solo pallio e collo scettro nella sinistra, che con una bacchetta nell'altra mano dimostra un globo sopra una piccola colonna, quasi esponendo la forma della terra, ed in essa l'obliquità dell'eclittica, o la sfera ed il sistema del mondo, e la teoria degli astri da lui così acutamente immaginata.

E tale veramente bisogna che fosse il fondatore della celebre scuola d'Italia, la quale per l'applicazione delle matematiche alla fisica ha con ragione tenuto sempre il primato tra tutte le filosofiche famiglie, ed ha prodotto gli autori più meccanici e più penetranti. Serva per saggio il solo discorso d'Archimede sopra i corpi galleggianti sull'aqua; e servano per conferma le altre sue opere, e quelle di Aristarco che ci restano, e i frammenti o i pensieri che si hanno per tradizione d'Empedocle, di Archita e di Filolao, e di molti altri di cui or son perdute le preziose fatiche.

E siccome nel rango di filosofo e di letterato ha Pitagora fatto splendidissima figura nel mondo, congiungendo tante dottrine, così non se gli può negar l'altra lode di essere stato insieme per la comune società uno dei più utili e dei più amabili uomini di cui si possa aver idea. Sano e ben fatto e pulito della persona, di sufficiente patrimonio, di condizione mediocre, e di buoni ed onorati parenti; viag-

giatore tra cultissime e remote genti, e per conseguenza molto esperto de' vizii umani e del valore; padre di famiglia, carissimo a' suoi, con moglie e con figlioli, e perciò, come ei credeva, più continente e più umano; insigne propagatore della benevolenza e dell'amicizia tra' suoi conoscenti; dolce e compiacente nella conversazione, non mai derisore, non mai maldicente; giustissimo in tutte le azioni, come si conosce da quella sua celebrata sentenza, che *si debba sempre l'uomo porre dal partito delle leggi e combattere contro il prevaricamento di esse*; liberale, poichè stimava di non posseder nulla in proprio, ma tutto a comune cogli amici, fornito di scienza legislatoria, e medico, dilettandosi di potere co' suoi consigli e colla sua assistenza sanare gli amici infermi; coi quali mentre erano sani, ei tanto godeva di filosofare, ma non sì che al bisogno ei non credesse più bello il deporre il pensiero dell'etere, come ei s'esprime, per aiutare la città o colla sapienza nelle consulte, o col valore nella guerra, la quale in certi casi ei non abborriva, siccome ei sapeva ancora conversare coi grandi e piacere alle donne. Ma ciò che dimostra più chiaramente l'eccellenza della sua morale, è quel suo nobile ed original sentimento, che il sommo delle virtù umane si riduce al dir sempre la verità ed al far bene altrui.

Della sua prudenza par che sia grandissimo indizio l'avere egli saputo abbandonare la patria, la cui condizione non gli piaceva, e alla quale, come si vede in un frammento di una sua lettera che ci è rimasto, ei non si credeva molto obbligato, non avendo ricevuto da suo padre, che era intagliatore di gemme o mercatante, quella nobiltà di sangue

alla quale sola par' che avessero allora certe piccole città riguardo, nulla stimando qualunque altro più egregio valore.

E viepiù si conosce la bontà del suo giudizio nell'aver egli scelta per sua dimora l'Italia, che allora era la più florida e più beata parte del mondo, avanti che il genio turbolento e rapace dei Romani avesse la forza di guastarla colle sue conquiste, come fece poco dopo introducendovi insieme colla servitù le due inseparabili compagne di lei, povertà ed ignoranza.

Del che ci rimane splendido e palpabile argomento nelle monete di quelle contrade e della vicina Sicilia di quei tempi felici, le quali ancor si trovano in copia maravigliosa, e di lavoro oltre ogni credere bellissimo, sicuro indizio della perfezione delle arti, e perciò dell'opulenza; le quali monete dopo l'occupazione romana si veggono mancate.

In questa Italia dunque godè Pitagora la sua gloria, universalmente amato e rispettato anco dai ricchi e potenti; e benchè il suo fato lo portasse a perdere la vita in una sedizione popolare, come molti affermano, o, come è opinione d'altri, le sue circostanze l'inducessero a finire con volontaria inedia la sua languida e decrepita vecchiezza, certo è che fu la sua memoria venerata, come si raccoglie da insigni scrittori greci e latini, e massime da Cicerone, da Livio, da Plinio e da Plutarco.

Rammentano inoltre questi due ultimi un pubblico decreto del senato romano, nel quale fu Pitagora, intorno a dugento anni dopo la sua morte, giudicato il sapientissimo di tutti i Greci, e gli fu eretta in

conseguenza di questo titolo una statua nel foro, per ubbidire ad un certo oracolo di Apollo.

Nel che fu molto notabile, come si maraviglia lo stesso Plinio, ch'ei fosse anteposto a Socrate. Ma se si consideri che Pitagora era stato grandissimo fisico, ed aveva insegnato quelle cose, che Socrate, essendo molto mediocre in quella scienza, repudiava, come osserva Cicerone, noi dobbiamo anzi ammirare il savio giudizio de' Romani, consistendo tutto ciò che non è precisa esposizione ed intelligenza della natura delle cose materiali, in una assai meno laboriosa e men solida dottrina.

Anzi sì era grande la mescolanza di sentimenti pitagorici tanto fisici che morali nelle costituzioni fondamentali dell'antico governo romano, che vecchia fama corse nel mondo, Numa re, al quale quelle costituzioni furono attribuite, essere stato un sapiente di quella scuola, non ostante la repugnanza della ricevuta cronologia. Alla qual fama, benchè sostenuta dall'autorità di alcuni vecchi istorici, vero è che Cicerone e Livio molto si oppongono, facendosi forti principalmente colla obbiezione dell'anacronismo. Ma se però si rifletta sinceramente che, essendo perduti i monumenti originali e incorrotti, l'istoria e la cronologia romana dei primi secoli furono fatte molto dopo a mano, e in molti particolari inventate di pianta, non parrà strano ad uomo d'intelletto il lasciar tal lite indecisa, come fece accortamente Plutarco, non essendo così facile il dileguare le ragioni ed i fatti e i testimonii che inducono a sospettare o che Numa non fosse di così grande antichità, o che i provedimenti a lui attribuiti fossero fatti da savie ed accorte persone ne' tempi più bassi,

quando Roma si osserva più manifestamente essere stata città di greca coltura. Noi dobbiamo ammirare ancora l'ottimo gusto di Platone, che tanto socratico essendo, volle però venire in Italia, e da' congressi coi pitagorici prendere quella tintura di matematiche e di vera fisica che gli fece poi tanto onore.

È vero però che con Pitagora non devono unirsi tutti i pitagorici, de' quali furono più gradi. I primi e certamente i più dotti nelle scienze e più savii, durarono vicino a dugento anni dopo la morte del maestro per nove e dieci generazioni, come pare che vada letto in Laerzio secondo alcuni manoscritti, e non diciannove, come dicono i testi stampati, essendo vissuti gli ultimi di questi primi fino ai tempi di Aristotele. E si disciolse il loro sistema per le mutazioni de' governi in Italia, e per l'introduzione dell'invidiose scuole socratiche in Grecia, e per l'oscurità dell'idioma dorico tra' Greci non molto comune, onde naque la difficoltà di discernere gli scritti legittimi dagli spurii e supposti, come ingegnosamente osserva Porfirio, e dall'essere le loro dottrine state pubblicate da estranei, e principalmente dall'uso degli enimmi e del segreto, che anco innocente è sempre sospetto e odioso a quei che ne sono fuori, onde naquero le calunnie e le persecuzioni. Per le quali persecuzioni de' pitagorici, come osserva giudiziosamente Polibio, rimanendo le città greche dell'Italia prive dei loro uomini più eccellenti, quindi furono più esposte alle discordie interne e alla violenza de' loro barbari vicini.

Risorsero poi in varii tempi e in varii paesi i secondi e i terzi pitagorici, sempre meno dotti e più visionari, i quali dapertutto vivendo con metodi

molto particolari, uniti in famiglie artifiziali a comune o per le città o per le campagne, pieni d'immaginazioni idolatre e di superstiziose astinenze, d'ignoranza e d'alluvie, meritamente furono esposti al ludibrio degli uomini non solo da'greci poeti, ma da' primi dotti e santi scrittori del cristianesimo, al tempo de'quali par che anco questi restassero estinti.

Distinguendo dunque Pitagora dai pitagorici, sembra che la scuola di filosofia d'Italia anco a' tempi nostri non si debba punto vergognare di riconoscere per primo maestro un uomo si grande. E tra gli altri Italiani par che abbiamo qualche particolar motivo di rispettare i sentimenti suoi e l'onorato nome noi altri toscani, non solo per quella relazione di famiglia e di origine che molti solenni antichi autori hanno attribuita a quel filosofo con quei coloni toscani che possedevano alcune isole della Grecia, ma molto più per avere la sapienza toscana fin dal tempo degli avi nostri ripreso particolarmente il metodo pitagorico di porre per fondamento di tutti gli studii la geometria, e perchè la confermazione delle principali sentenze pitagoriche intorno agli antipodi, e al moto del sole, e alla nullità della generazione dalla putredine, ha molto nobilitato i tre nostri famosi paesani Amerigo Vespucci, Galileo e Redi.

Ed anco più devono i filosofi toscani che coltivano la medicina stimare le opinioni di Pitagora intorno alle cose dell'arte, perchè egli è stato, come osserva Celso, il primo ed il più illustre tra i professori della sapienza che n'abbia avuto perizia, e perchè i medici italiani del tempo di Pitagora e di quelle contrade ove egli aveva più sparse le sue dottrine, erano, come ne attesta *Erodoto di greca istoria padre*, i primi di tutta

la Grecia ed i più ricercati, e per essere stati i medici pitagorici i primi a tagliare degli animali e a registrare particolarmente le esperienze de' medicamenti, come perciò si celebra Alcmeone ed Acrone.

Ma l'istessa intrinseca bontà dei pareri medici di Pitagora darà sempre a' fini conoscitori una grande idea della sua penetrazione sulla natura del corpo umano. Quei che non dilettanti nè leggermente informati, ma che con lungo studio e filosofica sofferenza hanno aquistata la verace cognizione medica colle innumerabili osservazioni per i corpi infermi, non possono non ammirare la certezza e l'importanza della dottrina pitagorica sull'alterna vicenda dell'aumento e diminuzione de'mali nei giorni impari, e del progresso di tutte le più insigni apparenze nel nostro corpo per periodi settenari, senza però la necessità di supporre in questa notizia alcun vano mistero, come semplicemente par che facessero quei posteriori pitagorici dei quali si maravigliano e Celso e Galeno. Questi si possono con sicura coscienza negligere, e come s'è detto, mal si confonderebbero con Pitagora istesso molto superiore a queste follie, dovendosi più giustamente credere che quel sapiente assicurato della verità del fenomeno, come lo siamo noi, fosse al pari di noi capace di comprenderne la vera cagione fondata sull'elasticità o contrazione naturale delle fibre ond'è il corpo umano composto, e sulla capacità loro non infinita a distrarsi, e però dentro a certe proporzioni compresa.

Il credere che la sanità sia la principal parte e la base dell'umana felicità, e ch'ella dipenda da un'armonia, cioè corrispondenza de'moti e delle forze, e consista immediatamente nella permanenza della fi-

gura, siccome la malattia nella mutazione di essa; che dalla formazione originale nel nascere secondo la combinazione delle cause esterne, sieno determinati gli eventi che dopo succedono nel corpo; che i due principalissimi stromenti della vita sieno il cervello ed il cuore; che i liquidi umori del corpo umano si distinguano in tre sostanze secondo la differenza della loro densità, sangue, aqua o siero o linfa, e vapore; che tre sieno i generi de'vasi, nervi, arterie e vene; che la materia prolifica animata per la sua applicazione al corpo embrionico, vi metta in moto il sangue, dal quale poi si formino le parti anco più dure carnose ed ossee, e simili altre, come scintille di ottima teoria medica si leggono in Laerzio nell'estratto che ei porta delle dottrine di Pitagora da'libri di quel dottissimo alessandro-greco scrittore de' tempi di Silla che dalla vasta sua erudizione aquistò il cognome di *Polistore*. Le quali opinioni tanto uniformi alle vere, e ricevute oggigiorno nelle scuole più illuminate, producono ne'lettori che vi pensano, quel giocondo piacere che si ha nell'osservare la concordia de'pensieri negli uomini grandi di tutte l'età e di tutti i paesi.

La preferenza poi che la medicina de'pitagorici dava al regolamento del vitto sopra tutti gli altri rimedii, fa molto stimare la loro sagacità a chiunque sa con quante tediose esperienze si arriva in fine a quella nobile incredulità sulle virtù delle droghe, che suole distinguere alcuni pochi medici dai molti e volgari. In questa parte della medicina erano i pitagorici esattissimi, come Jamblico c'informa, misurando i cibi e le bevande, e l'esercizio e il riposo, e determinandone la scelta e la preparazione, cosa negletta dagli altri,

e servendosi più volentieri de'medicamenti esterni, e i farmaci pochissimo stimando, e nella lor chirurgia parcamente tagliando, ed abborrendo onninamente il fuoco.

Ma che diremo noi di quell'altra bella invenzione che pur si deve a Pitagora, e che riesce uno de'più potenti ed insieme dei più sicuri e più universali medicamenti che l'industria umana abbia finora saputo trovare, benchè per una fatale inavvertenza sia stato molti secoli trascurato? Io intendo del vitto pitagorico, il quale consisteva nell'uso libero ed universale di tutto ciò che è vegetabile, tenero e fresco, e che di pochissima o nulla preparazione abbia bisogno per cibo, radiche, foglie, fiori, frutti e semi, e nell'astinenza da tutto ciò che è animale o fresco o secco ch'ei sia, o volatile, o quadrupede, o pesce.

Il latte ed il mele entravano in questo vitto; l'uova al contrario ne erano escluse. Per bevanda si voleva la sola aqua purissima, non vino, nè altro vinoso liquore. E dall'esattezza di questo vitto poteva recedersi talora alquanto secondo le occasioni, mescolandovi qualche moderata porzione di cibo animale pur ch'ei fosse di giovine e tenera carne, fresca e sana, e di parti muscolose piuttosto che di viscere.

Da questa sola sincera esposizione del vitto pitagorico si vede subito ch'ei s'accorda colle migliori regole della medicina, dedotte dalle più esatte moderne cognizioni della natura del corpo umano e delle materie cibarie; sicchè a chiunque pensi con qualche sagacità, si presenta la coniettura, che Pitagora istesso primo inventore di questo vitto avesse

per principale scopo la sanità, e quella che è come parte di essa, la tanto bramata tranquillità dell'animo, risultante dalla maggiore facilità di supplire ai bisogni, e dalla calma più uniforme degli umori, e dalla consuetudine di reprimere colla temperanza gl'immodici desiderii.

Il qual pensiero pare molto più conveniente alla sua savizezza, che il supporre ch'ei s'inducesse a scegliere un tal vitto, perchè nel cuore ei credesse la commutazione delle anime, di cui pare ch'ei si servisse per ragione apparente di esso, trovandosi, come si è accennato, in obbligo di parlare secondo la capacità del popolo, e sapendo che questo popolo le vere e naturali ragioni non intende e non cura. Ei ben s'accorse che la facoltà del pensare, e il principio del moto volontario che ogni uomo riconosce in sè medesimo, non si possono spiegare colle notizie che noi abbiamo sulla qualità delle molte materie e colla scienza meccanica; onde ammessa quella egiziana ipotesi sulla natura dell'anima, rivestendola di favole, come allora usavano fare, non è certamente vera nè uniforme ai più chiari lumi che noi ora abbiamo, ma ella ha avuto almeno il pregio d'introdurre la prima nelle scuole dei filosofi i semi della tanto interessante dottrina dell'immortalità.

Ma che Pitagora non ammettesse tra le sue arcane opinioni quel passaggio delle anime da un corpo all'altro, ritenendo le loro idee e la loro identità, par che si possa raccogliere dall'autorità di Timeo maestro pitagorico di Platone, in quel suo leggiadro libretto che per gran ventura ci è rimasto, ov'egli con bastante sincerità s'esprime nella sua dorica

lingua in questa sentenza: «Noi raffreniamo gli « uomini colle false ragioni, s'ei non si lasciano « guidare dalle vere. Quindi è la necessità di nar« rare quelle strane punizioni delle anime, come se « elle entrassero da un corpo nell'altro ».

Chi può mai immaginarsi che Pitagora, il quale di più credeva che anco le piante fossero animate, non si accorgesse che i viventi non si possono cibare di minerali, nè mantenersi altrimenti per conseguenza, che mangiandosi tra di loro? Onde sarebbe stato di sua natura impossibile e vano il progetto della sua astinenza. E che veramente quel suo ritiro delle anime fosse un motivo specioso di consiglio medico da darsi al popolo, poichè delle fisiche verità solo i sapienti, cioè pochissimi uomini si appagano, fu il sentimento ancora di alcuni antichi, come si raccoglie da Laerzio, del quale sono queste istesse parole: « Del non volere che si mangiassero « gli animali, il diritto comune delle anime era un « pretesto. La verità si era ch'ei voleva con un tale « divieto assuefare gli uomini alla facilità del vitto « cogli alimenti che si trovavano dappertutto e senza « fuoco, e colla bevanda dell'aqua pura, onde nasce « la sanità del corpo e l'alacrità dell'animo ».

Il quale sentimento pare che avesse anche Plutarco, poichè nel suo Trattato del mangiare le carni avendo accumulato molte ragioni e fisiche e mediche e morali per dissuadere gli uomini da un tal costume o almeno dall'abuso di esso, si dichiara di non voler servirsi della ragione pitagorica, ch'ei chiama piena di misteri, e ch'ei rassomiglia alla macchina occulta che muove le scene del teatro, e per allegorie prende sopra di ciò le poetiche imma-

ginazioni d'Empedocle. E questo modo d'intendere congruamente un tal motivo, in apparenza incredibile, di un uomo peraltro sapientissimo ed accorto, si rende molto più probabile dall'autorità dei più vecchi scrittori, i quali asseriscono (come si può massimamente vedere in Laerzio, Gellio ed Ateneo) che Pitagora mangiava per sè e consigliava anco gli altri a mangiar di quando in quando senza scrupolo alcuno dei pollastri, dei capretti e dei teneri porcelli, delle vitella di latte, e de' pesci, e non abborriva, come credeva il volgo, nè le fave, nè altro verun legume; potendosi forse conciliare sopra di ciò le contraddizioni di gravissimi autori colla verisimile supposizione che solo i secchi e duri ei non volesse, contentandosi dei teneri e freschi. Anzi, se si esamina con diligenza e con giudizio tutto ciò che si trova sparso in moltissimi libri appartenenti a questo soggetto, si comprenderà chiaramente che lo scopo di quel filosofo era solamente di fuggire le malattie e la corpulenza e il grosso intendimento e l'offuscazione dei sensi coi pochi e scelti cibi e coll'astinenza dal vino.

Vero è che certe astinenze particolari simili a quelle di Pitagora sono state usate anticamente da varie nazioni e massime dagli Egiziani, dai quali è molto probabile che quel filosofo ne prendesse la prima idea, essendo manifesto ch' ei si dilettò di mescolare nelle sue maniere e nei suoi pensieri molti sentimenti di quella dotta benchè misteriosa nazione. Una di queste astinenze, rigorosa è universale in Egitto, era quella dalle fave, come osserva Erodoto, la quale s'incontra propagata fin tra i Greci e tra' Romani, ai sacerdoti principalmente di Giove, di

Cerere e di altre loro false e ridicole deità. Ma qualunque si fosse l'occasione per cui venne in testa a Pitagora di proporre l'astinenza dalle fave, pare che sia omai chiaro dalla lettura di tutti gli antichi che quel suo divieto era allegorico, e che ora è vana impresa il cercarne un senso letterale, giacchè quelli che lo sapevano furono tanto ostinati ad occultarlo.

E vedendosi da un'altra parte che Pitagora non aveva difficoltà a mangiarne, e che egli estendeva i suoi divieti nei cibi, non che agli altri legumi, a'galli vecchi, ai buoi aratori, ed a molte materie di simil dura e glutinosa consistenza; par molto più ragionevole il supporre che la proibizione simbolica delle fave fosse una cosa affatto diversa, d'importante e segreto significato, e che le astinenze reali fossero veramente state trovate da lui per altri fini, ma da lui prima di ogni altro adottate e promosse, tutte per consiglio medico e morale, sotto qualunque coperta gli piacesse poi di rendere tal consiglio autorevole.

E in ciò sembrerà maravigliosa la sua scienza, avendo giusto escluso tra le carni medesime più delle altre quelle degli animali carnivori e perciò tutto il selvaggiume, e la maggior parte dei pesci, e d'ogni animale le parti più tenere e più delicate, come sono le glandule e le viscere e l'uova, accorgendosi (come accenna Clemente Alessandrino) della loro minore salubrità dalla loro più forte e più ferina esalazione, che nelle scuole moderne vuol dire maggiore volatilità oleosa e salina. I suoi due soli pasti per giorno equivalenti alla nostra colazione, per lo più di solo pane, e al desinare tardissimo, o cena che dir si voglia, di sufficiente abbondanza, il suo gustare talora

il vino, non tra giorno, nè solo, ma a tavola in onesta compagnia, il suo servirsi di bianche e mondissime vesti, ogni mattina mutate con simile pretesto di religione, anteponendo le fatte di materia vegetabile alle prese dagli animali, le quali sono molto più attrattive dell'umido e dei malvagi effluvii sparsi per l'aria, il diletto della musica separata dal vizio, e della lieta ed erudita conversazione tra gli amici, la cura della cute, i bagni frequenti non pubblici e strepitosi, ma domestici e solitari, e simili altre graziose maniere della vita privata di Pitagora, mentovate ciascune da idonei autori, dimostrano quel valente uomo tutto diverso da quello che comunemente si dipinge, ruvido, austero ed orribilmente superstizioso.

Quel suo precetto che si trova registrato da tutti gli scrittori della sua vita, di non guastare nè offendere alcuna pianta domestica e fruttifera, nè alcun animale che non sia velenoso e nocivo, e quel suo comprare i pesci, e dopo averne ben considerate sul lido le forme diverse, restituirli all'aque, lo fanno concepire, s'io non m'inganno, molto lontano da quella ridicola superstizione che volgarmente gli attribuiscono, la quale anco per altri indizi si vede che egli nel cuore abborriva. E piuttosto che queste cose, si vede che era pieno di quello spirito delicato d'innocente curiosità, proprio dei veri naturalisti e di quel ragionevole desiderio di conservare più che è possibile tutti i corpi organici i quali servono, se non altro, di giocondo e virtuoso spettacolo, e si conosce in lui un sentimento di provida umanità, opposto a quel genio puerile inquieto e devastatore che in molti si osserva, di disfare per le loro voglie benchè leg-

gieri qualunque bella ed utile opera della natura.

Quanto poi sia efficace questo vitto pitagorico per ottenere lo scopo al quale, come si è fin qui divisato, ei fu principalmente diretto dal suo autore, cioè di guardare la presente sanità del corpo e di ristabilire la già perduta, può agevolmente comprendersi da chiunque voglia riflettere sulla natura e facoltà si del corpo nostro, come ancora degli alimenti che lo sostengono; non secondo le immaginazioni poetiche delle scuole barbare, ma coi lumi sicuri che ai nostri tempi ne han dato la medicina anatomica e meccanica, e l'istoria naturale e la fisica sperimentale di cui è parte la chimica non fallace.

Questi lumi ci han fatto finalmente intendere che la vita e la sanità consistono nel perpetuo ed equabile moto di una gran massa di liquido distribuito in innumerabili canali tra lor continui, che divisi in tronchi e in rami, si riducono nelle loro estremità ad una impercettibile finezza e ad una moltiplicità senza numero. I tronchi maestri di questi canali, che ne fanno come le basi, son solo due di differente fabbrica e natura, situati quasi nel centro e connessi col cuore, e le loro punte o estremità sono in parte patenti nell'estrema superficie del corpo, o in qualche cavità dentro di esso, e parte comunicano tra di loro l'un genere coll'altro.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Altri poi temono che i cibi vegetali possano troppo diminuire il vigore e la robustezza del corpo, per conseguenza anco l'alacrità dell'animo ed il valore. E per non dissimulare alcuna cosa, Pitagora istesso persuase un campione suo paesano a nutrirsi di carne per aquistar forza superiore a quella de'suoi

antagonisti; e riuscì così felicemente la prova, che da indi in poi fu mutato per tutto il cibo degli atleti, che prima consisteva in cacio e in fichi secchi e in grano o in legumi o altre aride vegetabili materie. Così han di lui creduto Favorino e Laerzio medesimo; e non par necessario il supporre un altro Pitagora per autore d'un tal consiglio, a cagione della superstiziosa opinione dell'anima, che, come si è dimostrato, quel filosofo veramente nel cuore non avea. E quel rinomato Milone crotoniate, che singolare era nelle forze del corpo e così bravo divoratore di vitelli, era insieme discepolo e seguace ed amico di Pitagora, come ne attesta Strabone con altri antichi scrittori.

Ma la robustezza atletica prodotta dall'artifiziale ingrassamento del corpo col forzato mangiare di molte carni ed altri cibi duri ed oleosi senza freschi vegetabili e senz'aqua, e cogli studiati esercizii secondo quel metodo che presso gli antichi fu ridotto ad un'arte particolare, tanto era di sua natura lontana dall'abito savio e stabilmente vigoroso, che anzi veniva stimata pericolosa disposizione a molte gravissime infermità; ond'è quel savio e famoso consiglio d'Ippocrate di prontamente disfare questa tal robustezza coll'astinenza e con le operazioni medicinali in coloro che senza essere atleti di professione di un simil vitto si fossero serviti. Platone osserva che l'abito di costoro era sonnolento, e che, oltre al passar gran parte della lor vita dormendo, erano ad ogni poco afflitti or da una ed or da un'altra grande ed impetuosa malattia. Galeno, più diffusamente accennando i mali ai quali erano ordinariamente soggetti quegli sciocchi che per dar piacere altrui colle

loro bravure si guastavano la sanità, dice che molti di loro restavano a un tratto senza favella, e perdevano i sensi e il moto, ed erano anco sorpresi da perfetta apoplessia, e soffocati dalla loro stessa mole e pienezza, si rompeva loro qualche vaso sanguigno.

Tali sventure veggiamo noi spesso accadere ai corpulenti che di molta e saporita carne si cibano, e l'erbe e i frutti disprezzano, perdendosi in loro quell'equilibrio tanto necessario tra la massa degli umori che si muovono dal cuore alle parti, e quella che dalle parti ritorna al cuore, ond'è anco il facile passaggio di simili corpi nell'idropisia. Sicchè per questa istessa ragione che i cibi freschi vegetabili sono, come osserva Celso, di debolissima materia e di minimo nutrimento, ei devono occupare la maggior porzione del nostro vitto.

Il vero e costante vigore del corpo è l'effetto della sanità, la quale si conserva molto meglio col vitto erbaceo, aquoso, e frugale e tenero, che col carneo, vinoso ed unto, abbondante e duro. E nel corpo sano la mente chiara è avvezza a sopprimere le voglie dannose, ed a vincere irragionevoli passioni, produce il vero valore. Quindi è che tra gli antichi alcune nazioni astemie e di soli cibi terrestri pasciute, sono state molto guerriere, e che l'istessa frugalità e disciplina di Pitagora non tolse ad alcuno de' suoi dotti seguaci l'essere uomini fortissimi e valorosi, come tra gli altri fu Epaminonda tebano, tanto lodato per le sue civili e militari virtù e per la sua pitagorica maniera di vivere e di pensare. Molti altri antichi capitani illustri e di gran temperanza s'incontrano nelle istorie di Grecia e di Roma. Anzi furono i Romani così persuasi della bontà superiore

del vitto vegetale, che, oltre privati esempi di esso in molti di loro, vollero stabilirlo colle loro leggi cibarie, delle quali furono la Faunia e la Licinia, che, limitando le carni a parchissima dose, permessero promiscuamente e difinitamente tutto ciò che dalla terra o dagli arbusti o dagli alberi si raccogliesse. E uniformi a questi costumi si trovano essere stati i sentimenti ancora di alcuni imperatori romani, benchè per altro si credessero superiori ad ogni riguardo; e si vede che i loro medici più valenti e i filosofi erano della medesima opinione. Antonio Musa, che meritò in Roma una pubblica statua per la bella e felice cura ch'ei fece d'Augusto, si servì in essa principalmente della lattuga, e par che per suo consiglio fosse che quel principe così grande si compiacesse di quel vitto parco e semplice e pitagorico che Svetonio ci descrive minutamente, e massime di quel pane inzuppato nell'aqua fredda, e pomi di grata e vinosa acidità. Pitagorico era molto ancora il vitto di Orazio, come ei lo rappresenta in più luoghi delle sue giudiziose e bellissime poesie, per consiglio, come si può credere, parimenti di Musa che suo medico era.

La medesima preferenza si osserva data al cibo vegetale da tutti gli altri scrittori latini antichi che di cose naturali ebbero qualche perizia, e da Galeno e da Plutarco, il quale forse più precisamente d'ogni altro accennò i danni del vitto animale nei suoi precetti di sanità e nei suoi discorsi del mangiare le carni.

Nè la nostra età è stata priva di esempi d'uomini valorosi per vigore di corpo e di mente, ed insieme bevitori di aqua e mangiatore di erbe e di frutti. In

certe montagne d'Europa sono anco al presente abitanti che vivono di erbe e di latte, molto indomiti e fieri; e i Giapponesi, ferocissimi nel disprezzare i pericoli e la morte, si astengono dagli animali: e mille altri esempi sono a tutti noti e di popoli e di persone di somma temperanza congiunta con somma virtù.

Essendo dunque sì mal fondata l'opinione volgare che condanna il vitto vegetale per la sanità e tanto loda l'animale, ho io sempre creduto bene l'oppormi ad essa, mosso e dall'esperienza e da quelle tenui cognizioni delle cose naturali che qualche studio, e la conversazione con uomini grandi mi han dato. E sentendo ora che tal mia costanza possa essere stata onorata da alcuni dotti e prudenti medici della loro autorevole sequela, ho creduto mio dovere l'esporre pubblicamente le ragioni del vitto pitagorico considerato come buono ad usarsi per medicina, e insieme pieno d'innocenza e di temperanza e di salubrità. Ei non è privo nemmeno di una certa delicata voluttà e di un lusso gentile e splendido ancora, se si voglia volger la curiosità e l'arte alla scelta ed all'abbondanza degli ottimi alimenti freschi vegetali, come pare che c'inviti la fertilità e la naturale disposizione delle nostre belle campagne. E tanto più mi sono indotto a trattare questo argomento perchè mi son lusingato ch'ei potesse forse piacere agli intendenti per la sua novità, non essendo a mia notizia alcun libro di cui questo sia il solo soggetto, e che intraprenda a divisarne esattamente l'origine e le ragioni.

Io ho voluto dimostrare con quei mezzi che mi han potuto somministrare le due arti critica e medicina,

che Pitagora, primo inventore del vitto fresco vegetale, era grandissimo fisico e medico, e non punto alieno dall'umanità più culta e più discreta, uomo prudente ed esperto, e che il suo motivo nel tanto lodarlo e introdurlo non fu alcuna superstizione, nè stravaganza, ma il desiderio di giovare alla sanità e al buon costume degli uomini, e che perciò ei non ebbe scrupolo a temperarlo secondo le occorrenze col vitto animale; che tal vitto pitagorico, considerato come rimedio, soddisfa pienamente a tutto ciò che esigono le notizie più precise della moderna medicina, e che è potentissimo per impedire o rimuovere o mitigare molte delle più atroci e più ostinate infermità, come ne persuade la ragione e l'esperienza, da che in questi ultimi anni è stato rimesso in uso dalla medicina più nobile e più sicura.

ANTONIO COCCHI, *Discorso sul vitto pitagorico.*

## §. 3.

## SULLA FILOSOFIA D'EMPEDOCLE GIRGENTINO.

= La prima origine e i primi elementi delle cose sono, per quanto pare, fuori della sfera del nostro intelletto, perchè oltrepassano la sfera de' nostri sentimenti. Pure i Greci, cominciando da Talete, s'occuparon tutti in sì fatta vana ricerca, e tutti si smarrirono: alcuni degli Ionici coll'aqua, altri coll'aria, altri col fuoco, formaron le cose, e fabbricarono presto l'universo. Non così piaque a Parmenide e a Pitagora: costoro, lasciato il mondo materiale, come indegno delle loro meditazioni, si misero per istrade diverse in un mondo astratto ed intellettuale: Par-

menide *spiritualizzò* l'unico elemento degli Ionici, e pose unica, eterna, immutabile sostanza; *Uno è tutto*, dicea egli, *e tutto è uno*; sicchè le mutazioni della materia non altro eran per lui che modi e semplici apparenze. Pitagora dal mondo materiale rifuggì alla geometria; e sebbene questa scienza non fosse che un parto della nostra mente, pure l'ebbe quegli, non si sa come, per lo modello e 'l vero esemplare dell'universo; però nella geometria leggeva i rapporti e le proporzioni che debbono aver le cose ch' eran materiali, e vide nell'unità i primi e veri principii dei corpi. Furon gl' ingegni presi da prima di maraviglia così pel filosofo di Elea, come per quello di Samos e corsero tutti a' loro insegnamenti; ma stanchi dipoi di contemplare un mondo o metafisico o geometrico, ritornarono naturalmente alla materia, e naque la filosofia *corpuscolare*.

I primi a far questo ritorno furono Empedocle, Anassagora, Leucippo e Democrito. Costoro, calando dal mondo di Pitagora alla materia, *materializzarono* le unità di costui. *Atomi* chiamarono Leucippo e Democrito i principii delle cose; *particelle simili* Anassagora; ed Empedocle col nome li distinse di *elementi degli elementi*: ma in verità i loro principii altro non erano che le unità di Pitagora, fatte materiali, espresse e indicate con vocaboli diversi.

Democrito lasciò a' suoi atomi l'indivisibilità, di cui le unità di Pitagora eran fornite nello stato suo intellettuale: questa stessa indivisibilità, secondo alcuni, negò alle parti simili Anassagora. Differente dall'uno e dall'altro fu l'opinione d' Empedocle: costui cercò nella materia le sue unità, e dividendo e suddividendo i corpi giunse a quelle *molecole* che più non si

potean dividere; ma dove i sensi mancarono, supplì con la ragione, e proseguendo la divisione delle *molecole* col suo pensiero, s'accòrse potersi queste sempre più di nuovo dividere; vennè però affermando che i suoi elementi degli elementi eran divisibili, ma solo con la mente, non già col fatto. Distinse, così dicendo, le unità di Pitagora dalle sue, ch'eran materiali, e provvide in bel modo alla durata della natura, perchè essendo i principii delle cose incapaci, secondo lui, d'ogni fisica alterazione, quelle debbono sempre durare come al presente sono.

Tennero tutti tre que' fisici, non che per cosa assurda, ma impossibile, la creazione dal nulla; nè venne loro in mente, come ad alcuni indi piaque di supporre, la materia nuda di ogni qualità. Chiamavano essi la materia senza forma e senza qualità *ciò che non è*: *Ciò ch' è*, dicea Empedocle, *è impossibile venire da quello che non è*. Ma diverse furon le qualità ch'attribuiron costoro alle loro unità, secondo che diversamente riguardò ciascun d'essi i corpi e la natura. Anassagora ebbe le sue particelle non altrimenti che bricioli minutissimi, ma simili in proprietà a' corpi ch'eran destinati a formare; e come varii sono i corpi e differenti le loro proprietà, così varie e differenti pose in corrispondenza le qualità delle sue particelle: per lo che trasportò egli le qualità delle masse ai frammenti di esse, e ristandosi alle apparenze ricavò, come suol dirsi, dal grande in piccolo. Gli atomi per Democrito erano, al contrario, tutti della stessa natura, e solo differivano tra loro per sito, ordine e figura; idea che ben si conviene alla semplicità della natura, la quale con pochi mezzi suol produrre fenomeni che sono pressochè infiniti, attesa

la lor varietà e la lor moltitudine. Empedocle, ciò non ostante, rigettò il pensier di Democrito, e volendo spiegare la varietà materiale de' corpi, igliò, come egli dovea, e senno e consiglio dall'esperienza.

Gli Ionici, addensando e rarefacendo or l'aqua, or l'aria, or l'aria insieme e 'l fuoco, diedero forma e qualità a'corpi dell'universo. Da questi e dal loro metodo si dilungò il nostro fisico: egli studiava i corpi, e separandone le particelle cercava prima, e raccoglieva poi i loro componenti: però in luogo di fingere, ritrovava ne'corpi i loro elementi, nè i corpi a capriccio componea alla maniera degli Ionici, ma gli *analizzava* come fanno i chimici. Le sue esperienze furono, egli è vero, incerte e imperfette, come si leggono ne' versi di lui; perchè dirizzandosi per una via non ancora usata nelle fisiche ricerche, mancava d'aiuti e di stromenti, massime che la fisica era allora metafisica e bambina: ma ciò non pertanto quei primi e rozzi saggi del nostro Empedocle sono da stimarsi un chiaro testimonio del suo metodo, ch'era tutto pratico e sperimentale. Coll'aiuto in fatti delle sue esperienze, aggiunse, a giudizio d'Aristotele, la terra all'aria, all'aqua, al fuoco, e 'l primo stabili la dottrina dei quattro elementi. *Quattro*, dicea egli, *son le radici di ogni cosa*: *Giove*, *Giunone*, *Plutone e Nefti*, figurando sotto questi simboli il fuoco, la terra, l'aria e l'aqua; per lo che nella sua fisica le unità materiali eran le parti che diconsi integranti dei quattro elementi, e questi le costituenti di tutti i corpi che si trovano in natura.

Sebbene il fisico di Girgenti avesse distinto l'aria, l'aqua e la terra per le diverse lor qualità, pure in riguardo al fuoco l'ebbe tutte e tre come se state

fossero d'unica e medesima natura. Le particelle dell'aria e dell'aqua tendono, secondo lui, a condensarsi, come fa la terra; e, al contrario, credea Empedocle essere proprietà del fuoco d'assottigliare, separare e levare ogni solidezza alle particelle dell'aria e dell'aqua: di fatto fu sua opinione che la luna si condensò a cagione del fuoco che da essa si partì, non altrimenti che avviene nell'aqua, quando si riduce in gelo; e se il fuoco indura i corpi umidi, e vetrifica talvolta i solidi, ciò accade per Empedocle, perchè scioglie e separa l'aria e l'aqua in quelli dimoranti. Gli elementi dunque aria e aqua sarebbero stati solidi se la forza dissolvente del calore portati non gli avesse alla liquidità che lor si conviene. Non conobbe, gli è vero, così pensando, qualunque corpo per via del fuoco poter pigliare, passare, ritornare allo stato solido o liquido, o *aeriforme*, ma giunse a comprendere, l'aria e l'aqua dovere al fuoco la loro fluidità. Questa verità, che in tempi più felici avrebbe potuto generarne tant'altre, fu allor qual baleno in notte buia, che illumina in un attimo, e poi l'oscurità lascia più grande. Tal verità o affatto non fu avvertita, o punto non fu ben compresa da' filosofi d'allora. Aristotele si lagna d'Empedocle, come di chi avesse usato de' quattro elementi, non altrimenti che fossero stati due, contando quegli per uno i tre che questi avea realmente diviso, aria, terra e aqua: anzi quei che furon dopo (quasi Empedocle non già quattro, ma un solo elemento avesse stabilito nella sua filosofia) si diedero falsamente a credere il fuoco essere stato tenuto dal nostro fisico per lo principio da cui ogni cosa veniva, e in cui ogni cosa doveasi risolvere.

Ma comunque ciò sia, egli è certo, da che Empedocle manifestò quattro poter essere gli elementi delle cose, tutti abbracciarono la sua opinione. Di leggieri ciascun s'avvide, l'aria, l'aqua, la terra, il fuoco aver gran parte nella composizione de' corpi e nei cangiamenti più notabili che avvengono nel nostro globo e nella nostra atmosfera. Di fatto, non più a capriccio, come prima si solea, s'accrebbe o diminuì il numero degli elementi, e tolta ogn'instabilità tra le scuole, comune fu, e ferma rimase la sentenza dei quattro elementi; sicchè, su questa dottrina, qual ferma base, venendo assai dopo a posar la moderna fisica, questa Empedocle riconoscere debbe, e lui onorare qual suo capo e fondatore. Hanno le scienze, come ogni cosa umana, i lor giri e le loro vicende, che si distinguono da' metodi, dalle opinioni, dalle verità, ed eziandio dagli errori che son dominanti. La fisica nella sua infanzia mise tra gli elementi l'aria, l'aqua, il fuoco, la terra; questi, non ha guari, ha già scomposto la chimica; altri ne sostituiranno i nostri posteri, che al presente non si conoscon da noi: ma niuno negherà la debita lode al nostro filosofo che fondò il primo periodo della fisica con la dottrina de' quattro elementi, e regolò i primi debolissimi passi dello spirito umano nello studio, non che vasto, ma difficile delle cose naturali.

Più alto senno e più forza d'ingegno mostrò Empedocle quando si mise a cercare le forze che mettono in movimento la materia e gli elementi: sì fatta ricerca, siccome molto ardua, non era stata sin allora impresa da alcuno. Anassagora, attese le sue particelle prive di moto e di vita, non sapendo altro

che speculare, ricorse a Dio, e con la forza onnipotente di lui agitò e sospinse le sue parti simili, e loro impresse quel moto che queste naturalmente non avevano: fece costui come chi a muover la macchina, in luogo di peso o di molla, cerca la man dell'artefice; però Aristotele contro lui si sdegna, e giustamente il rampogna. Bastò a Democrito di fornire il moto a' suoi atomi, nè curò di saper come e donde quello venisse: al più facilitò il movimento, immaginando un vôto, ove ogni sorta d'atomi avesse potuto agevolmente dimenarsi, e particolarmente attribuendo agli atomi del fuoco la figura sferica, come quella che avesse questi potuto render atti a scorrere e sdrucciolare. Ma Empedocle fu il primo, al dir d'Aristotele, che con molto senno in natura conobbe due forze come cagioni del moto degli elementi. Una di quelle chiamò *amore*, *amicizia*, *concordia*, e l'altra, come contraria, *odio*, *nimicizia*, *lite*.

L'amore d'Empedocle non è quel della favola di Parmenide, d'Esiodo o d'altri fabbri di *cosmogonia*. Era forse per costoro un principio attivo che vivificava l'universo: ma questa era un'idea vaga, generale, e nulla utile alla fisica. Non è così l'amicizia d'Empedocle, la quale è una forza, fornita di particolari proprietà, e tanto intrinseca alla materia, quanto si stima da noi la sua gravità. In virtù di sì fatto amore, le particelle simili tendono a unirsi tra loro, e congiungendosi formano a mano a mano le masse; masse che viepiù van sempre crescendo, perchè la maggiore sempre ne trae a sè la minore, e l'una all'altra infallibilmente s'unisce. *Aria*, diceva Empedocle, *s'aggiunge ad aria*; *etere a etere*, *fuoco a fuoco*, in modo che *il minore al maggiore s'accoppia*.

Sospinte del pari dall'amore, le particelle di natura diversa tendono a unirsi tra loro, e compongono gli *aggregati* con la loro unione. L'amore, in somma, unisce la materia sì fattamente, che se natura signoreggiasse la sola sua forza, diverrebbe l' universo *unica massa*, *unica sfera*; perchè è proprietà peculiare dell'amicizia *di ridurre le cose che son più a una sola*. La forza quindi per Empedocle, simboleggiata dall'*amore*, *amicizia* e *concordia*, non è se non quella stessa che oggi da' chimici si chiama *affinità*.

L'odio, non altrimenti che l'amore, è parimente intrinseco agli elementi de'corpi, ma le qualità d'uno son del tutto opposte a quelle dell'altro. Tende l'inimicizia a disunir le particelle congiunte, sciogliendo le masse, e scomponendo gli *aggregati*. È singolar proprietà di quella *ridurre l'uno in più*; talchè se l'universo fosse una sola massa e unica sfera, questo in forza dell'odio si dovrebbe tutto quanto sciogliere in minutissimi bricioli. Odio in somma, inimicizia, lite, per Empedocle, son tutt' uno, e valgono forza dissolvente o *repulsiva*. Di fatto chiamava egli anche il fuoco inimicizia, perchè questa come quello distrugge e separa ogni cosa.

Da ambedue queste forze tra loro opposte, d' affinità una, e dissolvente l'altra, significate dall'amore e dall'odio, il nostro Empedocle ne ricava il moto ne' corpi. L'amicizia sollecita gli elementi all'unione, tra lor gli avvicina, e nell'avvicinarli tra loro parimente li muove: l' inimicizia, all' incontro, sospinge le *molecole* unite; sospintele, a poco a poco le stacca, staccatele del pari le muove. Forze adunque sono l'amore e l' odio del nostro fisico, come quelle che, avvicinando e respingendo gli elementi, cagionano

lor movimento; forze ch' egualmente son chimiche, come quelle che uniscono e separano, compongono e scompongono i corpi in natura. Ma come furono esse adombrate sotto le forme morali d'amore e d'odio, di lite e concordia, sono state mal comprese e capricciosamente interpretate. Alcuni videro in quelle due forze la divinità e la materia; altri l'ordine e 'l disordine; il bene e'l male; chi la luce e le tenebre; chi l'Oromaze e l'Arimanio de' Persiani, o altre cose simili. Tanto egli è vero che il suo linguaggio, come poetico, ha recato ingiuria a' suoi pensamenti e alla sua filosofia.

L'*amore* e l'*odio*, siccome dice il nostro fisico, han due signorie; ma alternanti e separate tra loro: comincia l' impero dell'odio quando finisce quel dell'amore, e declinando la signoria dell' inimicizia, l'amicizia ritorna *a' suoi primieri onori*. E come una sì fatta vicenda non ha mai fine, così costante si mantiene il movimento in natura, e gli elementi in eterno si uniscono e separano. Esprime egli tal continuo e scambievole impero dell'odio e dell' amore con l' immagine e *somiglianza d'un cerchio che si revolve;* perchè il cerchio ha periodi finiti, che all' infinito si possono rinnovare. Ma tolte le voci d' impero e signoria, che son proprie della poetica, si potrebbe il pensiero d' Empedocle raffigurare nella vicenda delle forze, mercè la quale i pianeti si movono: in questi or prevale la forza *centripeta*, e viene a farsi maggior la *centrifuga*; or prevale la centrifuga, e viene a farsi maggior la centripeta; sicchè alternativamente prevalendo le due forze centrali, i pianeti s' accostano e discostano dal sole, e costantemente si movono nelle loro orbite elittiche. Tale è

dell'amicizia ed inimicizia d'Empedocle: come gli elementi s'uniscono, comincia a prevaler l'inimicizia che tende a separar le cose unite; e come gli elementi dividonsi, principia a superar l'amicizia che tende a unir le separate. Perlocchè ambedue sempre operano, e sì a vicenda prevalgono che gli estremi dell'odio occupa l'amore, e l'inimicizia quei dell'amicizia.

Giusta questa legge, Empedocle fa eternamente operar l'amore e l'odio: Così, ei dice, comanda o il *fato*, o la *necessità*, o l'*antico giuramento degli dèi*. Ma il fato del nostro filosofo non è quello degli Stoici o degli Eleatici. Egli null'altro indica con la parola *necessità* che l'intima natura di quelle due forze. Siccome eterna ei reputava la materia, ed eterne le forze da cui era essa animata, così l'amore e l'odio volea dover sempre e necessariamente operare. Gli elementi, secondo lui, o son separati, e frettolosa corre l'amicizia a unirli, o sono uniti, e impaziente va l'inimicizia a separarli. Se per poco lasciasse l'una o l'altra di congiunger le cose separate, o segregar le congiunte, l'amore e l'odio, mutata natura, non sarebbero più nè odio nè amore. È quindi pel nostro fisico così necessaria l'eterna vicenda delle due forze, come invincibile si stima il decreto del fato e della necessità. Il fato adunque nel dizionario del nostro filosofo altro non significa che l'intima indole e l'immutabile natura delle due forze senza più: però a torto Aristotele riprende lui, come chi avesse introdotto nella fisica il fato e la necessità.

Posti questi principii, va Empedocle squadernando il suo sistema, qual poeta, e quasi collocato su d'eminenza, di là contemplando la natura dichiara agli uo-

mini le sublimi lezioni di sua filosofia. *Nulla*, egli dice, *manca*, *nulla ridonda nell'universo*, perchè la quantità della materia nè cresce nè manca. Tutto nasce, tutto muore, tutto in altra forma trasformato risorge. *L'accozzamento di parti che son disgiunte, n'è la nascita; e la separazion di quelle che sono accozzate, n'è la morte. La natura* quindi *null'altro è che separazione e miscuglio.* Essa è eterna, perchè l'amore e l'odio fa e disfà, strugge e compone. Mancherà il presente ordine di cose? sorgerà subito un altro. Questo, distrutto di nuovo, sotto altra guisa si verrà a formare. Così senza alcuna posa in un altro ordine successivamente e sempre sarà permutato. Nè per questi continui giri si cangia la natura, nè ha luogo o confusione o simmetria. La materia non è stata, nè sarà mai senza moto. La natura è stata sempre qual sempre sarà; cioè amore e odio, separazione e union d'elementi. Così parlava Empedocle nel suo poema sulla natura, o per dir meglio, così egli smentì anzitempo coloro che dopo lui dovean supporre aver esso voluto il caos immaginare sol da poeta. Lo stato di confusione e di caos pel nostro fisico o non è stato nè sarà mai, o sempre è stato e sarà. La natura quella è ora, che è stata e sempre sarà, miscuglio e separazione; amicizia e inimicizia; nascita e morte.

Passando Empedocle d'una in altra idea, strettamente legava i suoi pensieri. Siccome la materia è tutta divisa ne'quattro elementi, così i corpi per lui eran composti presso a poco dei medesimi. Ma perchè ciò non ostante quelli tra lor son tutti diversi, quindi andava ricercando in che, e come si differisser tra loro. Tal differenza ei rinvenne con gran perspi-

cacia nella maniera diversa, con cui gli elementi combinansi: perciò non è nè l'aria, nè l'aqua, nè la terra, nè 'l fuoco che distingue le cose, ma la misurata lor mescolanza; in breve, la proporzione in cui trovansi due o più di quelli componenti. Rappresentando da poeta le sue idee ch'eran fisiche, diceva: *I dipintori mischiano colori diversi, e col mischio di questi van figurando uomini, piante, fabbriche, uccelli, e anche gli stessi dèi.* Non altrimenti fa la natura. Ha ella come quattro colori, che sono i quattro elementi, *e va, coll'accozzare un poco di questo, di quello e quell'altro, formando uomini, piante, animali, donne leggiadre e chiarissimi dèi.* Tutto lo studio di Empedocle era quel di scomporre i corpi, e scomponendoli cercava la ragione, in cui stavan tra loro le parti componenti; perchè era persuaso che la loro varietà veniva ed era tutta riposta nella varia proporzione degli elementi. Aristotele che ammira un sì bel pensamento, dà ad Empedocle il vanto d'aver lui il primo conosciuto una tal verità. Non si può quindi negare il metodo d'Empedocle, come quello che volea l'*analisi* de'corpi, esser chimicó, chimiche esser le forze amore e odio, che imprimeano moto alla materia, e chimica esser tutta la sua fisica, perchè fondata sulla proporzion delle parti che compongono i corpi pressochè infiniti della natura.

Può ora essere a chiunque manifesto, Empedocle il primo aver delineato il sistema *dinamico*, che oggidì leva tanto rumore in Alemagna. Pone questo sistema alcune sostanze semplici e primitive, che con le loro diverse combinazioni producono la varietà de' corpi. Questo stesso fece Empedocle ammettendo i primi elementi, e combinandoli in varia differente lor pro-

porzione. Forze attrattive e repulsive vogliono i *dinamici*, ed Empedocle immaginò affinità e forza dissolvente, ossia odio ed amore. Che se quelli a spiegare gli stati e i volumi de' corpi si fondano sul contrasto e rapporto in cui si tiene la forza attrattiva con la repulsiva, anche Empedocle dicea che l'*inimicizia sta appiattata nelle parti de' corpi, pronta a vincer l'amicizia nel tempo opportuno.* Ma io non mi maraviglio punto di tal corrispondenza tra i dinamici e 'l nostro fisico. Gli uomini gireranno sempre nella stessa orbita, e torneranno sempre a riunirsi nelle medesime ipotesi ogni qual volta si aggireranno sopra oggetti che illustrar non si possono con osservazioni e con fatti. Perchè limitate essendo le forze del nostro spirito, limitato sarà del pari il numero delle sue combinazioni. I metafisici, di fatto, sogliono ricondurre sempre in iscena più o meno vaghe, più o meno adornate le opinioni medesime. Gli antichi vollero rappresentar l'essenza de' corpi: però Democrito immaginò il sistema atomistico, Empedocle il dinamico. Oggi che alcuni han pensato di tentar lo stesso, in Francia è risalito in alto il sistema di Democrito, e quel d'Empedocle in Alemagna. Dobbiamo persuaderci una volta che le scienze s'accrescono non già con le nostre opinioni, che sono semplici fantasmi della nostra mente, ma con osservare ed esprimere coi nostri pensieri i fatti e le consuetudini della natura.

Questo metodo per avventura non era ignoto in quella stagione in Girgenti. Acrone, l'amico d'Empedocle, poste giù le ipotesi, fondava la medicina sull' esperienza, e fu capo della setta empirica. Il nostro fisico cercava e stabiliva la varietà de' corpi

cercando e stabilendo la proporzion de'loro componenti. Ma i tempi imprimono nel nostro spirito la lor forma, il lor carattere, le loro opinioni, operando su noi non altrimenti dell'aria, la qual si respira. Non è quindi da maravigliare, se Empedocle s'occupò, come allor si faceva, sui principii delle cose e sulla generazion dell'universo.

Il romanzo della nascita del mondo era in quei tempi un'introduzione che si stimava necessaria alla fisica. Niuno affatto poteva meritare il titolo di sapiente, se non prima avesse ordito la sua *cosmogonia*. Quindi i filosofi cominciavano allora i lor primi poemi dalla creazione del mondo; molto più che a ciò fare non dovean perdere gran tempo, nè durar molta fatica. Le loro cosmogonie erano un lavoro più di fantasia che di ragione: sì fatti lavori, meglio che cosmogonie, potean chiamarsi romanzi, in cui i paragoni tenendo luogo di raziocinii, affermare è lo stesso, che dimostrare, e le capricciose finzioni si scambiano come opere della natura. Empedocle dunque, al par degli altri, intese alla formazion dell'universo, svolgendo e dichiarando l'impero della sua inventata amicizia. Diede prima nascita all'etere, indi al fuoco, poi alla terra. Da questa trasse l'aqua, l'aria, l'atmosfera, indi le piante, gli uomini e gli animali. Pose più diligenza e più tempo a formar dalla terra, ma per opera dell'amore, il genere umano. Rimescolando gli uomini con le piante e cogli animali, tenne costoro come unica materia, in cui tutti si fossero contenuti quasi in ischizzo, ma senza che distinta avesser presentato la forma, leggiadria ed attitudine delle lor membra. Queste a poco a poco ideò egli essersi sviluppate, ed esserne venute fuori

delle immagini, prive di moto e di vita, simili alle pitture, alle statue. Nella tèrza generazione di poi furono distinti i maschi dalle femmine. Nella quarta s'ebbero degli uomini che nascono gli uni dagli altri, perchè, distinto il sesso, si mosse il carnale appetito. Le piante, secondo lui, fitte restarono in terra per trarne l'alimento, e gli animali qua e là si divisero per cercare un abituro conveniente alla loro natura. Queste cose sconce, incredibili, e simiglianti sognò il nostro fisico, che dovrebbero passarsi sotto silenzio, se non giovasse d'accennarle per dare un'utile lezione allo spirito umano, il quale, ardito com'egli è, malgrado gli assai folgoranti brillantissimi lumi, non che della religione, ma della moderna depurata filosofia, ai dì nostri va sempre fisicando *geogonie e cosmogonie*. Darwin, di fatto, adottò gli errori del nostro Empedocle, e certamente da lui ebbe a trarre l'idea della successiva perfezione, e grado a grado del regno animale. L'uno e l'altro fece nascere i vegetali prima degli animali nel tempo e nello stato che le cose erano imperfette. Entrambi del pari sognarono, gli animali essersi a poco a poco sviluppati, ed aver tratto tratto aquistato quella perfezione di cui oggidì son forniti. Vogliono tutti due, che dal principio i sessi fossero stati confusi sì negli animali come negli uomini. Ambidue affermano che l'universo giunse al grado di sua perfezione allorchè, separati i sessi, naquero gli animali gli uni dagli altri. Darwin in somma dice, unica essere stata *la specie dei filamenti* che diede origine a tutti i corpi che sono organizzati; e parimente fu opinione d'Empedocle, che unica fu la *pasta*, da cui vennero vegetali, animali, uomini e dèi. Tanto egli

è vero che i nostri pensatori sempre o almeno per lo più, copiano e s'arrogano le speculazioni degli antichi.

Nella *cosmogonia* d'Empedocle, siccome a chiunque è manifesto, non interviene nè opera alcuna cosa la divinità. Ma così pensando, intendea egli di recarle onore più presto che ingiuria. Avendo egli la materia, come allor si pensava, per cosa vilissima, temeva che la Sapienza si fosse bruttata se avesse preso ad ordinare cose che son del tutto materiali. Per lo che ad intendere la formazion dell' universo, lasciata la mente divina, invocò il caso, e commise gli elementi in poter della fortuna. In sì fatti grossolani sciocchissimi errori s'imbatte chi stoltamente, e senza una precedente saggia e matura riflessione vuol togliere il supremo artefice dalla fabbrica del mondo. Il caso, fantasticano essi, siccome racchiude in sè tutte le combinazioni possibili ad avvenire, così tra molte ed infinite che son mostruose, quelle poche ancora contiene che son regolari. Infinite, dicea Empedocle, sono state le forme che ha preso la materia, e senza numero le combinazioni degli elementi. Ma queste si son succedute senz' alcuna posa sin dall' eternità, e forse non han potuto durare, perchè prive di regola e simmetria. Dopo tante e tante strane vicende, gli elementi in fine, conchiude egli, essersi disposti in quell' ordine che il mondo ritiene, e da tutti con ragione si ammira. Dal caso adunque Empedocle formò l'universo; al caso attribuì egli quel che privatamente è sol proprio della sapienza e dell'infinito potere d'un Essere supremo; da un accidente sogna egli essersi condotto il presente ordine, ma dopo lungo, vario e successivo disordine.

Queste idee va Empedocle adornando con la sua fantasia vivace e poetica. Figura egli mani, piedi, gambe, busti, occhi, braccia, spalle, teste di animali, di uomini, che tra lor misti e confusi, si portan qua e là, unendosi senza regola e senza misura. Ora vede *petti senza spalle*, *teste senza cervici*, *e fronti prive d'occhi*; ora osserva *piedi congiunti a colli*, *occhi a spalle*, *teste a gambe*, *dita a fronti*, ed altre irregolari unioni. Quando immagina egli de' *tori in volto umano*, *e uomini colla testa di bue*; e quando nota nell' *uomo l'impronta della pecora*, *ed in questa quella dell' uomo*. Empedocle insomma finge, trasforma e compone mille e mille specie di mostri, che per lui una volta furono, e di quando in quando appariscono. Ma dopo forme sì sconce e fuor di natura dispone egli casualmente quelle membra nelle proporzioni e misure che al presente vediamo. Che maraviglia è dunque, ei conchiude, che dopo tanta varietà di mostri sieno a sorte venute le belle e ben disposte macchine degli uomini e degli animali? In tal modo si sforzava il nostro fisico di render credibile ciò che è falsissimo, facendo come chi gli occhi acceca per meglio e più chiaramente vedere. Ma i suoi sforzi tutti quanti gli tornarono vani. Non cape, nè capirà in intelletto umano, che il mondo, il quale spira ordine, sapienza ed armonia, sia l'opera del cieco e dello stolto accidente.

Ciascuna parte d'un essere forma un sistema, un sistema formano tutte le sue parti; un sistema tutti gli esseri, che tra loro legati corrispondono tutti al gran disegno dell'universo.

I moti varii e molteplici de' corpi celesti son regolati da poche e semplicissime leggi, le quali nascono

e derivano da unica proprietà della materia. Se dunque ogni sistema indica combinazione, e questa suppone disegno ed architetto, chi contemplando la fabbrica dell'universo, che è un grande e maraviglioso sistema in ciascuna ed in tutte le sue parti, potrà non ammirar la mente di colui che seppe non idearlo, ma farlo? Se il mondo è così perfetto, qual dovrebbe essere se fosse l'opra di un supremo fattore; se l'universo non mostra in ciascuna sua parte, avvegnachè minima, alcun segno, o piccolo o lontano, di casualità: chi senza empietà o stoltezza potrà riconoscerlo per opera del caso, e non della mente d'un dio?

Ma senza più travagliarci a dimostrar ciò ch'è chiarissimo, l'esistenza d'un sommo fattore, oltre all'essere scritta nell'animo nostro, si legge ne'cieli, ed a noi perviene da ogni angolo della terra. Da che Anassagora disse agli uomini, la mente divina con singolar magistero e giusta leggi invariabili aver ordinato la materia, niuno vi fu che nol consentisse. Il popolo d'Atene alzò allora un tempio a Dio, qual supremo fabbro degli esseri, ed onorò quel filosofo del soprannome di *Mente*.

Anzi la ragione del volgo ha vinto in ciò, e vincerà sempre i lunghi ragionamenti di qualunque filosofo. Il volgo non solo rigetta con orrore le cavillazioni degli atei, che tentano invano negar l'esistenza d'un eterno fattore, ma poco o nulla cura altresì le speculazioni di quei sapienti che vogliono dimostrarla. E in vero tal verità alla classe appartiene, attesa la somma evidenza, di quelle che sdegnan le prove, e che si possono guastare, piuttosto che rassodare, coi lunghi e sottili raziocinii d'una filosofia illuminata.

Empedocle e Democrito, sebbene fossero stati su-

perati da Anassagora, perchè non già una mente divina, ma il caso avesser posto come autor dell'universo, pure son degnissimi d'onore pei loro metodi e belli pensamenti nelle fisiche discipline. Potè Democrito, per sua particolar virtù, concepire egli il primo un sistema meccanico del mondo, fondato sulle proprietà dei corpi, e sulle leggi del movimento. Valse Empedocle, per forza di sua mente, ad immaginare anch'esso il primo un sistema chimico dell'universo, che, posando sui quattro elementi, è regolato da forze, e sottoposto alle leggi dell'affinità. Ambidue tennero in onor l'esperienza, che certo e naturalmente conduce alla scoperta della verità. Se quelli che dopo loro filosofarono fossero stati poco più sensati, avrebber dovuto mettersi dietro la loro scorta, in collegare insieme i modi chimici d'Empedocle ed i meccanici di Democrito. Si sarebbe allora abbreviato il corso degli errori, ed anticipato il principio di quella filosofia naturale che fa tant'onore ai moderni. Ma le sette smarrirono i filosofanti d'allora, e costrinsero costoro tanto più ad errare quanto più essi s'attennero alla metafisica e si scostarono dall'esperimentare ed osservare. Dovettero scorrere più secoli perchè venisse in grande stato lo studio della natura. S'apparteneva veramente ai nostri tempi che, congiunte chimica a meccanica, avesser portato la fisica a quel grado d'altezza in cui oggi si trova. Ma è sempre da confessarsi, Empedocle e Democrito aver gettato i primi semi di quei vantaggi che, col favore del tempo, la fisica ha oggi ottenuto.

Le opinioni d'Empedocle su gli elementi e sull'origine delle cose, se non son vere, almeno non sono ingiuriose nè alla sua mente, nè alla sua filosofia.

Splendono, tra gli abbacinamenti, chiari i lampi d'ingegno, ed un metodo sopra ogn'altro riluce, che l'avrebbe guidato alle più belle scoperte se gli errori dei tempi non gliel' avessero contrastato. Ma non è così quando il nostro filosofo alle cose si rivolge che trattano d'astronomia. I suoi sentimenti su gli astri sono altrettanti assurdi. Empedocle il fisico pare altro uomo, e tutto diverso da Empedocle astronomo. Tal differenza, che veramente è notabile, se non m'inganno, nasce da ciò, che la sua fisica si trae in gran parte da'frammenti dei poemi di lui; là dove le sue opinioni astronomiche ci vengono quasi tutte dagli storici degli antichi filosofi. Non senza ragione quindi si può sospettare che i suoi pensieri non sono strani e deformi quando egli stesso gli annunzia; ed al contrario paiono sconci e mostruosi, allorchè altri parlano in vece di lui. È maggiore tal congettura qualor si considera quei compilatori essere stati grossissimi delle cose astronomiche. Costoro affastellano in confuso le opinioni de'filosofi, od abbreviando le mozzano, od interpolando le allungano, oppure in qualunque altra maniera senza alcuno intendimento ogni cosa deformando le alterano. Non è quindi duro a comprendersi, gli storici del nostro filosofo, tra per l'imperizia delle cose del cielo, e per le espressioni di lui che erano tutte figurate e poetiche, averne contraffatto la sua astronomia. Non si negan con ciò gli errori in cui per avventura egli avesse potuto cadere. So benissimo, l'astronomia dei Greci, sfornita come era in quei tempi d'osservazioni, ridursi, tolto il nascere o tramontar d'alcune stelle, ad una raccolta d'antiche tradizioni, o di opinioni bizzarre. Si conviene pure

Empedocle aver potuto dire, il movimento del sole essere stato da prima più lento che a'suoi tempi non era. Si concede altresì aver lui potuto opinare l'asse della terra aver pigliato una posizione all' eclittica inclinata, che prima non avea ( usanza de' *cosmogoni* acconciare a lor talento le parti dell'universo, e condurle allo stato in cui nei suoi tempi si trovano). Ma non si può affatto credere, Empedocle aver tenuto i tropici quasi due muraglie, cui giunto il sole, essere stato costretto a torcere il suo cammino, e aver segnato sì fatti circoli non altrimenti che due confini che impediscono il sole, camminando verso i poli, d'oltrepassare il suo termine. Chiamò egli quei circoli, con linguaggio figurato, *i confini del sole*, perchè a quelli il sole giungendo, par che il suo cammino rivolga. In breve, egli intese indicare l'obliquità dell'eclitfica, e segnar lo spazio in cui il sole finisce l' annuo apparente suo corso; giacchè l'anno si computava allora da'solstizii, i quali dall'ombre osservar comodamente si possono con l'aiuto dell'ago. Con tali e simili sconcezze si è guastata l'astronomia d'Empedocle. Però se, fra per difetto di memorie di lui, e per ignoranza degli storici, è ben difficile d'indagar ciò che Empedocle pensò sulle cose del cielo, è assai più difficile saper ciò ch'egli non disse, ed a torto a lui appongono gli storici.

Temendo gli Ateniesi che la terra fosse stata una abitazione mal soda, furon solleciti della sua stabilità. Provvidero eglino alla propria sicurezza ed a quella del genere umano, ma con la sola fantasia, a modo del volgo. S'appresentarono la terra in forma di un monte, le cui barbe vanno a profondare e perdersi negli ultimi lontani confini dello spazio. Assegnarono

insieme alla terra, già divenuta monte, il suo vertice di forma rotonda; e quivi locarono ferma e sicura l'abitazione degli uomini. A mente dunque di quel popolo, il sole e gli astri non givan mai sotto la terra, che non poteano, ma spuntavano e tramontavano girando intorno intorno a quel vertice. Questa opinione, che in Atene era un pubblico dogma, non si potea contrastar da'filosofi senza grave lor danno. Il popolo pigliava alto sdegno di chi osava sentirne in contrario, e contro lui si scagliava, come contro chi avesse tentato di sommover la terra, e perdere a capriccio il genere umano. I filosofi d'allora, tra perchè adulavano la plebe come que' che più degli altri soglion fuggire i pericoli, o perchè su ciò, nulla dissimili dal volgo, credean lo stesso, non mai vi fu alcuno che avesse ardito negare il monte, le radici, il vertice, e la finta figura della terra. Non così fece il nostro filosofo che, molto perito nelle cose naturali, anche da Sicilia si scagliò contro sì fatta sentenza. Ridea egli del monte, delle radici, del vertice, ed aspramente ripigliò Senofane, che aveva per immensa la profondità della terra. *Quei che*, dicea Empedocle, *tali cose divulgano, o poco veggono, o nulla sanno dell'universo.*

Altri, e lontani da quelli del volgo, furono i sentimenti d'Empedocle intorno alla terra. Fu opinione di lui, che fuoco bruciasse nel centro di questa. I sassi, i dirupi, gli scogli ei riguardò come scorie, che la virtù di quel fuoco avea in alto levato. L'aque che sorgon *termali*, quelle sono, a suo credere, che, sotterra scorrendo, piglian calore da quel medesimo fuoco. Empedocle insomma immaginò sin d'allora

l'ipotesi del fuoco centrale, che Buffon, non è guari, più bella e vistosa ha richiamato alla luce.

Pensavano gli Ionici che la terra, sospinta dal vortice che occupava tutta la sfera, era stata condotta nel centro di questa; ma non sapeano essi comprendere come quella, sfornita d'appoggio, ben librata si stesse nel punto di mezzo. Timidi quindi i filosofi, al par del volgo, ne dilatavan la base, e, tormentando i loro ingegni, si sforzavan di sostenerla con le ipotesi. Talete avvisò la terra restar sospesa nell'aria, non altrimenti che un galleggiante sull'aqua. Democrito ed Anassagora ne fecero la base, non che larga, ma concava, affinchè l'aria quivi sotto racchiusa la potesse sostentar con sodezza. Parmenide credette sostenerla col principio della ragion sufficiente: la terra, a suo pensare, stava nel centro, perchè non avea ragione che la portasse per questo più tosto che per quel verso.

Ma il nostro fisico si dilungò da costoro, e con altri principii prese a spiegarne la stabilità. L'aqua, nella *cosmogonia* di lui, s'era separata dalla terra per l'impeto del giro che questa facea. Però la terra nel suo sistema rotava. Rotava del pari, secondo lui, il cielo; e altra differenza non pose nella rotazion dell'una e dell'altro che nella velocità. Minore la volea nella terra, che stava nel centro; maggiore nel cielo, che in giri smisurati si volgea. Da ciò appunto egli ne trasse come e perchè quella stesse in aria senza cadere. *Se girate*, egli dicea, *con prestezza una secchia, l'acqua non cadrà, ancorchè nel girarsi si tenga capovolta.* Tale è nella sfera. La conversion celerissima del cielo vince ogni peso, e ritiene la terra. Al moto dunque nel cielo egli incate-

nava la posizion della terra nel centro, il suo rotare e lo starne. Si smarrì, egli è vero, in quella spiegazione al par degli altri, perchè allor s'ignorava la gravità della terra esser diretta al suo centro; ma il suo metodo di ridurre più fenomeni ad un solo, e ripescare ne' fatti la ragione di quelli, è molto degno di lode.

Dall'esperienza del rapido moto rotatorio impresso alla secchia, han preso argomento quelli che son portati per l'antichità, aver conosciuto il nostro filosofo la forza *centrifuga*. Ma, a pensar giusto, ignorandosi allora le leggi del moto, niuno ebbe, nè aver potea l'idea vera e matematica di quella forza. Egli è vero essersi saputo in quei tempi, e da Empedocle essersi ben dimostrato, la velocità del girare impedire la caduta dei gravi. Ma questo era fatto, non forza, e più esempio che principio. Eran sì lontani Empedocle e gli antichi di conoscer quella forza, che presso loro fu ferma e costante opinione, i corpi a cagion di circolazione avvicinarsi al centro se pesanti, fuggir dal centro se leggeri.

Ma se a lui si può contrastare la cognizione della forza centrifuga, gli si deve certamente quella concedere della rotazione della terra. Opinione era questa comune presso noi nei tempi greci, propria in verità della nostra Sicilia, giacchè Ecfanto ed Iceta la divulgarono in Siracusa; ma sin da tempi antichissimi Empedocle l'insegnò nella nostra Girgenti.

Avea il nostro astronomo il sole e le stelle come se fossero della stessa natura. Opinava egli quello e queste esser di fuoco. Ma non perciò è da credere ch'ei tenesse la luce per eguale e simile al fuoco terrestre. Non sapendo egli qual fosse la natura della

luce, che per altro è ignota anche a noi, tenea il sole come una massa ignita che lanciava nella sua sfera le sottili sue particelle. Queste ei credea che dal sole si moveano, e progressivamente propagandosi giungeano agli occhi. *La luce*, dicea, *va prima nel mezzo, e poi perviene sino a noi*. Anticipava così la scoperta bellissima della propagazione della luce, che i satelliti di Giove doveano in tempi avvenire rivelare a Rœmero. La vide, egli è vero, con l'intelletto, e, senza ridurla a fatto, la lasciò nel posto di semplice opinione: ma nel tempo dei sogni e delle ipotesi, è degna certo d'ammirazione quella opinione, che con l'andar de'tempi è stata condotta al grado eminente di fisica verità.

L'emissione della luce fu l'ipotesi che allor tenne Empedocle, e cui oggi s'accostano quei che non vogliono vaneggiar per novelle bizzarrie. Questa a' dì nostri da alcuni è rigettata, e in que' tempi era ancor contrastata. L'ipotesi che il sole quanti raggi manda, altrettanti ne perde, fece allora ed ha fatto oggi credere a parecchi, ch'egli, raggi mandando e raggi perdendo, gradatamente impoverirà tanto di luce, che con lo scorrer de'secoli giungerà sino a spegnersi. Newton all'incontro dimostra insensibile essere stata la perdita della luce solare dal principio delle cose sino a noi: anzi egli, quasi sforzandosi d'assicurar la luce alle future generazioni, cerca di supplir la massa solare con quella delle comete; le quali attratte dal sole, quando nel loro giro sono vicinissime a lui, e su lui cadendo, con la loro materia vanno a risarcire la perdita diurna delle particelle solari.

Ma Empedocle, in un modo, che se non sarà forse il più vero, è certamente assai più ingegnoso, s'in-

dustriò provedere alla durata del sole. Siccome i raggi lanciati dal sole son poi riflessi dalla terra, così egli pensò che quelli, dopo la riflessione concentrandosi, ritornano al sole. Però questo per riflessione aquista quel che per emission perde, e, atteso un sì fatto circolo, durerà sempre lo splendore del sole. Empedocle quindi potè ben dire, la luce essere al presente una riflessione di quella che fu una volta lanciata dal sole; ma i compilatori dell'antica filosofia non capirono i sensi del nostro filosofo. Credettero essi due essere i soli d'Empedocle, uno invisibile, visibile l'altro, che, collocati in due opposti emisferi, si guardavan tra loro. La terra, eglino dissero, riflette al secondo i raggi invisibili lanciati dal primo, e quello poi in forma di luce li rimanda alla terra. Ecco con quali sconcezze quegli storici guastarono i divisamenti del nostro filosofo sull'emission della luce.

Non meno speciosa fu la difficoltà, che si oppose ad Empedocle ne' suoi tempi contro la successiva propagazion della luce. Siccome nel tempo che la luce viene a noi, il sole si muove, così l'occhio, astretto a seguire la direzion della luce, vedrà il sole in un punto in cui fu e poi non è più. Empedocle, a rispondere, non prese scampo nella prodigiosa velocità della luce, o in qualche sottigliezza, cui i fabbri di sistemi soglion rifuggire. Non è il sole, ei dicea, ma la terra che in ventiquattro ore si volge. La terra dunque nel rotare s'imbatte nei raggi solari, ed essa, prolungandoli, va a trovare il sole nel punto in cui egli sta. Non si potrebbe di certo a' dì nostri in miglior forma rispondere a chi in quel modo volesse attaccar l'emissione e successiva propagazion della luce.

Empedocle ebbe la luna come opaca, perchè frap-

ponendosi tra il sole e la terra cagiona l'eclissi. Plutarco a lui solo, mettendo in non cale tutti gli altri, dà il vanto d'aver divulgato la luna esser un corpo privo affatto di luce, che riflette i soli raggi solari. La chiarezza della luna ei chiamava, non che *dolce e benigna*, ma insieme *straniera*: *Una luce straniera*, dice Empedocle qual poeta, *circola intorno alla terra*. Ma Empedocle ebbe la disgrazia d'aver avuto guastato ogni suo sentimento. Achille Tazio, dall'epiteto di straniera dato alla luce lunare da Empedocle, ricavò, non so come, il medesimo aver tenuto la luna qual pezzo svelto dal sole. Ma buon per noi che ci sia restato il verso d'Empedocle che smentisce l'interpretazione di Tazio.

Anassagora, per dare una misura del sole, riferì la grandezza di quest'astro al solo Peloponneso. Il nostro filosofo fu il primo cui venne in pensiero di comparar sole e luna tra loro. Egli credea che il sole fosse stato più della luna distante dalla terra sopra due volte. Ciò non ostante affermò quello essere stato assai più grande di questa, sebbene ambidue fossero apparsi dello stesso diametro: insomma l'ineguale distanza fu per lui certo argomento della loro diversa grandezza. Parrà ad alcuno ciò essere stata cosa di lieve momento, eppure fu un passo ed un avanzamento che allora fece la scienza del cielo; giacchè niun altro prima d'Empedocle, ed egli fu e il solo e il primo che insegnò, gli astri lontani doverci comparire piccoli più dei vicini. Fu pure il primo che pose in confronto tra loro gli astri non solo, ma i loro diametri. Dopo lui infatti prima Eudosso misurò i diametri apparenti della luna e del sole, e poi cominciarono i Greci a stabilire i periodi *lunisolari*,

da cui naque e s'avanzò l'astronomia dei medesimi.

Si potrebbe qui aggiungere, a formar tutto il quadro dell'astronomia del nostro filosofo, aver lui forse conosciuto che la luna rotando intorno a se stessa, si mova circa la terra. Ma punto non conviene dar ad Empedocle una gloria o dubbia o sospetta: basta aver levato a'suoi pensieri astronomici quella ruggine di cui li bruttò l'imperizia di quegli storici. Appresso l'onorarono alcuni qual autore d' un poema sulla sfera, in cui si descrive, secondo l'uso de'tempi, il nascere e il tramontare di alcune stelle. Ma i critici illuminati han quello come opera d'ignoto autore e non di lui. Io non discordo da loro, anzi confesso non essere stato Empedocle intento ad osservare come si conviene nell'astronomia. In quell'età si costruiva il cielo dai filosofi, non si osservava: era quella la stagione della fantasia, delle opinioni e dell'ipotesi, che suol sempre precedere l'altra che porta seco il raziocinio, l'osservazione, la verità. Però non è poca la gloria d'Empedocle nell'aver conosciuto la successiva propagazion della luce, la rotazion della terra, l'opacità della luna, e scostandosi dalle volgari stravaganze nell'aver comparato il primo le masse tra loro della luna e del sole. Se non può egli quindi emulare Timocari e Aristillo, Ipparco e Tolomeo che nella greca astronomia furon chiarissimi, pure non è da negare lui aver saputo delle cose del cielo assai più che la sua età non portava. Vennero quelli assai dopo, ed in tempi assai più illuminati e felici, e non è meraviglia che questi fossero stati di quello migliori. Una fiaccola più o meno brilla quanto più o meno pura è l'aria in cui brucia.

Dal cielo tornando alla terra, non più troviamo il

nostro filosofo che immagina l'origine delle cose, ma che studia ed interpreta con senno la natura. La prima verità, che c'insegna, non già ragionando, ma con l'esperienza, è il peso e la molla dell'aria. Mette egli in opera, in difetto di macchine e di strumenti, la clessidra che si usava allora da' nostri come orologio a misurare il tempo. Avea questa la sua figura conica, la base forata a guisa di minutissimo vaglio, ed il collo lungo, che stringendosi sempre più, andava a finire in un sottil bucolino. Si tenea allora la clessidra col collo all'ingiù, e l'aqua, di cui era piena, lentamente gocciolando misurava le ore. Questa appunto fu la macchina d'Empedocle, che nelle sue mani diventò indice e misura di fisiche verità.

Introduce egli da poeta, una donzella che trastullando con la clessidra, la vuol empiere d'aqua. Ne tura essa l'orifizio con le dita, e postane la base all'ingiù, cala quella verticalmente in un fonte. Entra allora l'aqua per la base forata, ma per quanto la donzella prema e travagli, la clessidra non si può mai empiere tutta. Stanca finalmente la verginella, alza le dita con cui chiudeva quell'orifizio; ed ecco l'aqua che sale, e giunge alla cima.

Proposta l'esperienza, Empedocle ne'suoi versi ne soggiunge la spiegazione. L'aria, dice egli, che sta racchiusa nella cavità della clessidra, con la sua molla resiste all'aqua, e l'impedisce di salire all'insù. Ma appena la donzella alza le dita, l'aria esce, e però l'aqua, non più impedita dall'aria, sale, e tutta empie la clessidra.

In altro modo ci presenta egli la donzella. Finge egli che questa volti la clessidra; ed allora un'altra prova egli ci reca del peso e della molla dell'aria.

Chiude essa con la mano il bucolino della clessidra, e questa, piena d'aqua, volge con la base all'ingiù, affinchè l'aqua tutta fuori si versi. Ma, non senza sua sorpresa, s'accorge che l'aqua, lungi di cadere da' forellini della base, sta ferma. Alza ella quindi la mano con fretta, ed ecco l'aqua gocciolare, ed a poco a poco cadendo tutta fuori versarsi.

Dichiarato il primo, fu agevole ad Empedocle spiegare il secondo esperimento. L'aqua, dicea egli, si sforza d'uscire da' forami della base; ma l'aria sottoposta si resiste con la sua molla, che venga a vincere il peso dell'aqua. Subito che la donzella alza la mano, l'aria di sopra preme l'aqua sottoposta, e questa, aiutata dall'aria soprastante, vince ogni resistenza, e vien fuori.

Con tali esperienze delle proprietà dell'aria, mostrava egli e il peso e la molla. Ciò nulla ostante furon quelle, nell'età d'appresso, poste ingiuriosamente in obblio. Se noti fossero stati al rinascer delle scienze gli esperimenti d'Empedocle, non si sarebbe certo levato tanto grido per l'invenzion del barometro. Ivi il mercurio sta sospeso dalla forza dell'aria, come l'aqua sta sospesa entro la clessidra dalla forza egualmente dell'aria. Sì fatte esperienze, che oggi son volgari, allora erano rade e utilissime alla fisica. Smarriti i Greci in que' tempi o dalla lor fantasia, o dalla lor metafisca, non pigliavan cura nè d'esperienze, nè d'osservazioni; e, privi di fatti, costoro eran pur privi di scienza. Nei versi d'Empedocle quindi il principio si trova e la nascita, dirò così, della fisica, perchè ivi si trovano i primi esperimenti.

Democrito, al par d'Empedocle, pigliava anch'egli allora la via de' fatti; sebbene ambedue ne fossero

stati presto raggiunti dal divino Ippocrate. Sicchè questi tre sommi uomini cercarono allor di fondare un'epoca novella nella greca filosofia, sforzandosi di condurre gl'ingegni a studiar la natura con l'esperienza e con la osservazione. Ma tal metodo, ch' è lento e stentato, non potea esser gradito ai Greci, che impazienti erano e caldi; e però da pochi fu pregiato ed impreso.

Sebbene Empedocle avesse posto ogni studio nello sperimentare, pure fu solo in Sicilia, senza stromenti, nell'infanzia della fisica. Nè si creda Democrito ed Ippocrate avergli potuto giovare, essendo e colui di region lontanissima, e questi de'tempi d'appresso. Pochi eran quindi i fatti che potea egli raccogliere; e i medesimi non gli erano bastevoli all'uopo, che era assai vasto, e che, giusta l'usanza de' tempi, abbraccia tutta la natura. Dal che veniva, ch'egli spesso era costretto a supplire il difetto de' fatti; e ciò fece con assai sagacità e senno, cui mercè l'arte inventò del congetturare. Questa, non già che fosse stata da lui ridotta in canoni, come si suol presso noi, che in ogni cosa abbondiamo di regole, ma intrinseca si trova, e quasi nascosta ne' suoi ragionamenti; anzi io credo non potersi in miglior modo rivelar l'artifizio del suo metodo che descrivendo l'andamento del suo spirito, allor quando igliò a comparare i vegetali agli animali. Furon tanti e di tal momento i rapporti con cui egli quelli a questi legò, che giunse a scoprir delle verità che son degne non che di ricordanza, ma di stupore.

Il seme, il sesso, la generazione, la nutrizione, la traspirazion de' vegetali furono i vari sorprendenti oggetti su cui fil filo s'applicò la sua mente.

Da prima avverte Empedocle, comune essere il fine assegnato dalla natura e agli animali e a' vegetali. Un animale o una pianta, egli dice, voglion produrre animali o piante simili a sè. Questo fu messo da lui come base delle sue illazioni, e come fermo segnale d'un punto, da cui egli partendosi non s'avesse potuto smarrire nel proceder più oltre nelle sue nuove scoperte. Soggiunge appresso: Come l'animale viene dall'uovo, così la pianta dal seme. Attesi questi fatti, comincia speculando a filosofarvi, e da quelli guidato, va con franchezza formando le sue congetture. Se l'uovo e il seme, egli prosegue, comune hanno il fine ch'è la produzione, debbono l'uno e l'altro con la stessa attitudine e col medesimo impeto tendere al medesimo fine. Da sì fatto fine ad ambi comune egli argomenta come da un indice, comune dover essere la natura del seme e dell'uovo. Ma Empedocle forse a tal indizio si ferma? Nullameno: egli torna di nuovo a fatti, mette in opera da capo osservazioni, e si sforza rintracciar così la natura dell'uno e dell'altro.

Empedocle, tirando avanti la sua stessa traccia, trova e distingue sì nell'uovo come nel seme, non che germe, ma materia che il germe nutrisce. L'animaletto finchè non nasce, o la pianticella finchè non abbarbica, traggono alimento da quella. Non è già, aver lui conosciuto le foglie seminali, o aver lui detto la placenta uterina portar nutrimento all'embrione per via del *funicolo umbilicare*. Egli non altro conobbe, che due esser debbano nell'uovo e nel seme le parti principali e comuni: il germe e i *cotiledoni* che l'alimento preparano all'embrione o alla pianticella, o nell'uovo o nel seme. Il nostro fisico quindi,

più non distinse, dirò così, animali da piante. Ebbe egli il seme qual uovo de' vegetali, e chiamò le piante col soprannome di *ovipare*. Ecco avere Empedocle svelato agli uomini assai prima di Arveo tutto ciò che nasce, non d'altro provenir che dall'uovo. Teofrasto infatti ed Aristotele al solo Empedocle attribuiscono la gloria della scoperta di tal verità, e gliela dan come propria. La fatica d'Arveo fu, gli è vero, utilissima all'avanzamento delle scienze, e degna di tutta la lode: ma egli pubblicando di nuovo lo stesso ritrovamento d'Empedocle, null'altro fece che assodar; viepiù con le prove ogni cosa nascer dall'uovo. Chi adesso non giudicherà maggior l'eccellenza dell'ingegno di chi con la mente va congetturando ciò che del tutto s'è ignorato in preterito, e prevede ciò che sarà da scoprirsi in futuro?

Il nostro fisico, guidato com'egli era dall'induzione, spinse più oltre i suoi ragionamenti. Affermò le piante, al par degli animali, dover essere tutte fornite di sesso. Conosciutosi da lui il seme null'altro essere che uovo, come l'uovo si feconda per l'union del maschio colla femmina, così argomentò egli del pari il seme per la mescolanza di que' sessi doversi fecondare. Franco quindi e sagace stabilì egli il primo, ed egli il primo distinse il sesso maschile e femminile in ogni vegetale. Non si dubita prima di lui essersi conosciuti maschi e femmine tra i vegetali; ma ciò soltanto attribuivasi a palme, fichi, canapa, pistacchi; Però dal nostro fisico prende origine il sistema, su cui oggi posa tutta la botanica. È vero non aver lui allora nè cercato nè mostrato gli organi genitali nelle piante, come poi han fatto con grande studio i moderni; ma ciò facea egli sempre col ragionare, e

quelli vedea, dirò così, con l'intelletto. Nella testa de' grand'uomini, come dotati d'una specie di tatto per la verità, la forza delle congetture si sostituisce talvolta all'evidenza dei fatti. Facea Empedocle a guisa d'un gran dipintore che solo abbozza il quadro con poche ma maestre pennellate, e lascia poi agli altri la cura di compirne il disegno, di colorirlo e abbellirlo. Arveo definì tutto nascere dall'uovo; Zalunziaski, Millington, Camerario, Vaillant prima, e poi Linneo mostrarono il sesso nelle piante: ma costoro tutti quanti assodarono la dottrina e compirono l'idea tracciata dal nostro Gergentino. In verità non è poca la gloria che a costui torna nell'aver lui il primo schizzato degli originali, che di mano in mano col favore del tempo si van trovando in natura.

Contemplare Empedocle che congettura, è uno spettacolo degno d'un filosofo. Ora egli scorto dall'analogia supera tutti i suoi contemporanei, e più oltre procedendo, va diritto a trovare altre belle verità. Ora privo di fatti, non ostante il vigor di sua mente, tentoni cammina incerto tra verità ed errore. Conobbe egli il sesso sol nelle piante: ma altro non poteva egli conoscere, attese le poche, anzi le rade verità solamente allora note. Quante altre osservazioni; quante altre verità gli mancarono! Ignoto era allora, l'*antere* e gli *stigmi* esser gli organi genitali delle piante, e questi trovarsi ne' fiori. Niun sapea il *polline* portato da venti aderire allo *stigma* per via dell'umore, che in questo si sta. Chi aveva allora osservato la passiflora, la graziola e 'l tulipano che, come agitati d'estro venereo, erranti van cercando la polvere che li fecondi? Chi s'era accorto in que' tempi, la valisneria e l'altre piante aquatiche sul

punto de' loro amori alzar lo stigma dall'aque, per accoglier cupide e aperte la polvere de' loro maschi? Non è però da recar maraviglia, se nell'ignoranza di tali fatti non seppe Empedocle comprendere come le piante, che fitte stan sulla terra, si potessero congiungere per far la loro generazione a guisa degli animali. Ma tenne egli come cosa, non che non dubbia, ma certissima, e l'induzione già gliel'avea indicato, che il seme si feconda per l'unione della femmina col maschio. Però egli, posti in ciascuna pianta, come sullo stesso talamo, quasi marito e moglie, disse tutte le piante dover essere ermafrodite. Fu questo, gli è vero, un errore, perchè in alcune piante i due sessi son del tutto separati e distinti: ma è vero altresì, la più parte delle piante alla classe appartenersi dell'ermafrodite, oltre a quelle che sono *androgine* e *poligame*.

Empedocle appresso, passò a indagare il mistero della generazione de' vegetali con quella confrontandola degli animali.

Gran cose in prima osò egli dire sulla generazione animalesca. Immaginò egli starsi divise ne' liquor seminali de' due sessi particelle analoghe al corpo d'ogni animale. S'ideò, queste nella generazione unirsi, e formare l'embrione del corpo organizzato. Il carnale appetito egli ripose in quelle particelle che, separate trovandosi nel maschio e nella femmina, tendono naturalmente a unirsi. Ad abbondanza de' due semi la cagione ei riferisce del parto o doppio o triplo, ed a scarsezza o disordine degli stessi la nascita d'ogni sorta di mostri. La prole secondo lui al padre o alla madre somiglia in proporzione del più o men prevalere del liquor seminale quando della femmina,

quando del maschio. La ragione inoltre crede lui dare della sterilità delle mule, che all'angustia attribuisce e obliquità de'canali della loro figura. Varie spiegazioni va insomma egli fantasticando, che io piglierei rossore di chiamar sogni, se que' che han trattato della generazione non avessero sinora sognato al pari di lui. Le *molecole* organiche di Buffon, i vermi spermatici di Lewenoek, l'uova di Bonnet e di Haller, il filamento nervoso di Darwin, non sono che ipotesi più o meno false o tutte immaginarie.

La fantasia inoltre che tutte domina le cose umane, s'avvide Empedocle poter avere anch'essa una parte nella generazione. Ricordava ei delle donne che aveano dato in luce bambini simili a statue o pitture, cui quelle essendo gravide aveano a caso fisamente guardate. Opinò quindi, la fantasia della femmina, non altrimente del tornitore sul legno, potere dar forma e simiglianza al feto. Non mancan oggi di quei che credono poter più operare l'immaginazione del padre che quella della madre. Ma niuno disconviene, quasi secondo il linguaggio d'Empedocle, che la fantasia o della femmina o del maschio giunge talvolta a tratteggiar dirò così le membra e la fisonomia della prole nel ventre della madre.

Da sì fatte cose, stabilitasi anzi tempo da Empedocle la famosa analogia tra i vegetali ed animali, trasse egli e conchiuse del tutto eguale a questi dover essere la generazione di quelli.

Nè men dissimigliante tra loro disse Empedocle, dover essere la nutrizione degli uni e degli altri. I vegetali e gli animali, dicea il nostro filosofo, gli alimenti scompongono, e quel traggono da essi ch'è *conveniente e accomodato alla loro natura*. Ciò

credea farsi in ambidue per via dell'affinità insieme e de'pori. Dell'affinità così egli parlava: Siccome *le cose amare alle amare si uniscono, le dolci alle dolci, ogni simile insomma al suo simile*, così gli esseri organizzati quel prendono dagli alimenti che loro si confà, e può nutrire ciascuna delle proprie parti. Chiaro fu eziandio il suo parlare dei pori. La nutrizione, egli è certo, separarsi e dividersi negli animali e ne' vegetali per mezzo dei pori, che sono differenti in diametro. Le particelle dette *nutribili*, è certo altresì non potere indistintamente entrare per qualunque di quelli, ma ciascuna insinuarsi nell'orifizio di que'bucolini, ch'è analogo alla propria grandezza. *Un vino*, egli dice, *è diverso da un altro, attesa la differenza non che del terreno, ma della stirpe*. Ecco come pare che il nostro filosofo avesse voluto viepiù assodar la sua opinione della forza dell'affinità e dei pori, massime sui vegetali ( ch'è poi proprietà di ogni corpo organizzato ) i quali, giusta la propria organizzazione, han da quelli preparato gli alimenti, e si rendono capaci di sapore diverso. A senno dunque d'Empedocle la nutrizione si opera tra per l'affinità e la varia ampiezza de'pori per canali diversi, e va svariatamente, ma sempre in pari reciproco modo, vigore e aumento porgendo agli organi diversi, sien de' vegetali, sien degli animali.

Empedocle frattanto il modo volendo indicare, con cui la nutrizione si sparge e dividesi fra gli organi diversi, abbiam noi veduto essersi rifuggito all'affinità ch'è certamente un'ipotesi. Ma che maraviglia, se dopo la serie di tanti secoli, da questo suo pensare non sono punto iti lontani parecchi pur tra i moderni? Grande in verità e diligentissima è stata oggidì la

fatica de'nostri fisiologi nell'indagare i fenomeni della nutrizione: gli hanno essi ridotti a fatti o a leggi generali che son proprie e comuni a tutti i corpi organizzati; nè pure hanno trascurato di trovare nella *contrattilità* organica la forza, con cui gli alimenti sono trasportati in canali opportuni non solo negli animali, ma eziandio ne' vegetali sino all'alto delle proprie foglie. Ma con tutto ciò o nulla o poco si sono essi avanzati nell'additar la maniera con cui si fa la nutrizione per gli organi diversi. Non si nega oggi darsi da'più a vari organi una specie di gusto, cui mercè succhino e tirino ciò che a ciascuno in particolare si conviene. Ma poi tal fatto pensamento mostra forse esser del tutto falso il ritrovato d'Empedocle? È troppo vero che la natura vince in molte cose, e vincerà sempre ogni nostra specolazione e fatica, e da'filosofi per lo più non si recano che sole congetture ed ipotesi.

Fattisi vedere eguali da Empedocle i rapporti degli animali co' vegetali nel seme e sesso, nel generarsi e nutrirsi, non restava altro a lui che applicarsi sulla traspirazione comune ad entrambi. Ei conobbe che gli uni e gli altri per via de'pori similmente traspirano, e quella parte degli alimenti tramandano che loro è superflua. Alla traspirazione di fatto attribuì costui o il perdersi dagli alberi nella fredda stagione, o il serbarsi quelle foglie che dalla natura non a caso, ma particolarmente sono ordinate al traspirare e al nutrire delle piante. I primi, ei disse, traspiran molto in estate, e spossati levan le foglie in autunno: i secondi traspirano poco in estate, e robusti ritengono le foglie in inverno. Fondava egli la copia o scarsezza del lor traspirare sull'ineguale diametro, e

contraria posizione de' loro pori. Gli uni a suo giudizio hanno larghi i pori delle radici, angusti quelli de' rami: gli altri all'opposto, angusti i pori delle radici, larghi quelli dei rami. Però i primi più succhiando e men traspirando, non levan le foglie; i secondi men succhiando e più traspirando, perdono le foglie. Se una siffatta posizione di pori che immaginò il nostro fisico, fosse stata confermata dalle osservazioni, avrebbe sin d'allora sciolto un problema che non poco fastidio e grandissimo stento ha recato a'moderni. Era vizio comune a quell'età organizzare ad arbitrio gli esseri della natura a fin di poterne presto dichiarare i fenomeni. Gli è vero non esser mancato a'dì nostri chi abbia conosciuto e distinto ne' vegetali non meno di quattro specie di pori. Ma chi ha potuto, o con qual microscopio potrà mai rinvenire che a pori, o larghi o stretti delle radici, corrispondano a rovescio quelli de'rami? Pur tuttavia a Empedocle in parte siam noi debitori della ragione che mostra il come dagli alberi cadan le foglie. La famosa traspirazione ne' vegetali da lui allora scoperta, scioglie oggi a noi con somma nostra ammirazione e senza nostra molta fatica un sì bel problema.

Ognun vede le foglie cader più presto quando la state è più calda. Ognun pur vede gli alberi robusti più tardi dei deboli svestirsi di foglie. Anzi ognun vede altresì quegli alberi in inverno ritener le foglie che poco traspirano. I moderni al più han distinto le foglie che cadono in pezzi da quelle che intere si staccano, secondo che l'une o l'altre sono al tronco diversamente attaccate. Essi giunsero inoltre a conoscere che alcune foglie cadono intere prima che

le nuove dalle lor gemme si svolgano, e altre ristanno finchè non ispuntino le nuove. Da ciò essi han tratto che quegli alberi, i quali gettan le foglie dopo lo spuntar delle gemme, debbono mostrarsi verdeggianti in inverno; e che all'incontro quegli altri, i quali gettan le foglie pria dello spuntar delle gemme, debbon vedersi nudi nella stessa stagione.

Che perciò? i nostri fisiologi forse sanno oggi della caduta delle foglie dagli alberi assai più di quel che ne seppe allora il nostro filosofo? Abbian oggi i moderni convenuto quanto si voglia, le foglie traspirar più quanto più abbondano i pori: abbiano quanto si voglia pure costoro affermato, la copia o della traspirazione o de'succhi si travagliar le foglie, e i loro vasi ostruire, che finiscan di vegetare, muoiano e cadano: eziandio ne abbiano essi inferito tutti gli alberi dover perdere le foglie chi in autunno, chi in primavera; ma tal differenza non è se non perchè le foglie di quelli più, e le foglie di questi meno traspirano, e l'une servono più, l'altre meno alla nutrizione delle piante? E non è questa la grande scoperta appunto d'Empedocle, e che forma uno de'suoi grandi elogi?

Il pigliare i vegetali e gli animali aumento dal calore, il goder di gioventù, il cadere in malattia, il giungere alla vecchiezza, sono altresì que'tratti di simiglianza perfetta che il nostro fisico andava a quelli aggiungendo. Nè lasciò ei di notare come i vegetali al par degli animali si muovano, resistano, si raddrizzino. Grande com'egli era di mente, e degno di interpretar la natura, talmente s'ingegnava il primo di legare con poche e comuni leggi i due regni che paion tanto distanti e discordi tra loro, il vegetale

e l'animale. Gli antichi presero maraviglia di queste speculazioni di lui, e sì ne restarono convinti che si sforzarono aggiugnervi qualche cosa del loro. Empedocle aveva già detto che il *seme senza più è nella terra ciò che il feto nell'utero*, ed eglino procedendo più oltre, non ebbero a schifo affermare la pianta essere un animale fitto in terra per le radici, e l'animale una pianta che cammina. I moderni poi non han tralasciato di assai profittare de' pensamenti d'Empedocle, cui mercè, tirata avanti la traccia, ed allungati, diciam così, i suoi stessi passi, sono iti scoprendo nuovi rapporti che agli uomini legan le piante: le piante dormire come gli animali, respirare come essi, avere i lor mali, propagarsi i polpi al par delle piante, esservi animali (che son quei che vivono attaccati alle pietre) che cercano la luce e verso essa rivolgonsi, come appunto fanno le piante: questi e simiglianti sono i grandi oggetti, su cui i moderni, profittando d'Empedocle, si sono fissati. Ciò non ostante sono tante e di tal momento le differenze che separano gli animali da' vegetali, che non è stato possibile di ridurli in tutto, giusta la pretesa d'Empedocle, alle medesime leggi. Pare soltanto che nel presente stato delle nostre cognizioni tutto concorra a dimostrare aver la natura espresso e racchiuso, dirò così, quasi sotto unica *formola* il gran fenomeno della nuova produzione de'corpi organizzati. Questa appunto cercò, e questa rinvenne il nostro fisico, perchè distinse il sesso nelle piante, e conobbe il seme non essere altro che uovo, e affermò apertamente le piante come gli animali dover essere *ovipare*.

Tali meditazioni d'Empedocle sugli esseri organizzati, in difetto d'ogni altra prova, basterebbero sole

ad indicare la forza e l'eccellenza del suo intendimento. Dovea egli supplire la mancanza de'fatti, inventar de'metodi per non ismarrirsi, rassodare i suoi pensieri incatenandoli, antiveder congetturando: operazioni che vogliono tutte ostinazione, sagacità, avvedimento. Tal è la condizione dell'umana natura, che la nostra mente non può senza stento riflettere, ragionare, scorrer le dubbie vie delle fisiche ricerche. Nè creda alcuno ch'ei qual poeta o *cosmogono*, avesse ravvisato quelle somiglianze tra i vegetali e gli animali più con la fantasia che con la ragione. La fantasia crea, non iscopre; finge, non ragiona; abbellisce, non incatena; e se talora connette, i suoi legami sono immaginari e non reali. Molti furono i *cosmogoni* tra gli antichi: ma Empedocle solamente s'addita come chi comprese, in egual modo operarsi la generazion negli animali e ne' vegetali. Fu, egli è vero, intento a legare questi a quegli esseri, come suol farsi dalla fantasia che cerca e ritrova più le somiglianze delle cose che le loro differenze. Ma ciò avvenne dal metodo, con cui il nostro Gergentino aiutava la sua mente, ch'altro non era, nè esser potea nella sua età, che quel dell'analogia. La quale, siccome essa suole, argomentando da cose simili, potea soltanto condurlo a veder somiglianze. Se dunque Empedocle col favor dell'analogia propose congetture che poi si son trovate vere dalle nostre osservazioni, è ben da dirsi ch'egli fu nobile di mente, robusto ne'suoi raziocinii e di gran sentimento nelle cose naturali.

Un altro e più vasto teatro s'apre ora di altre e nuove speculazioni. Empedocle, posti da parte e vegetali e bruti, staccò l'uomo dagli esseri orga-

nizzati, con cui l'aveva fin allora confuso. Prese costui a considerare l'uomo solo ed isolato, non che in metafisica e morale, ma in parecchie fisiche scienze. Rivolse ei le sue prime indagini alla fisica dell'uomo, cui i *corpuscolisti* con gran cura in quel tempo attendeano. Empedocle, Anassagora, Democrito scrissero sulla natura, ebbero tutti e tre il sopranome di fisici; e tutti tentarono di svolgere l'economia, giusta cui vive, si muove e si regola la macchina umana. Fu forse un tale studio sull'uomo, che sopra ogni altro li distinse dagli altri filosofi i quali, senza più, avevano fin allora quello riguardato come un soggetto soltanto metafisico o morale o politico.

Ma le fisiche ricerche d'Empedocle sull'uomo trapassarono di gran lunga quelle di Democrito e di Anassagora. Perchè, sagace com'egli era, si mise in investigazioni non prima tentate da altri, e utilissime. Tanti furono i punti di vista, sotto cui ei prese a contemplare il corpo umano, e altrettante può dirsi essere state le scienze, cui diede principio il vigor di sua mente. Egli il primo applicò la chimica e sue analisi al corpo umano; segnò le prime linee d'anatomia; fece sforzi, se non sempre efficaci, sempre almen generosi, a gettare i fondamenti della fisiologia dell'uomo.

Il sistema d'Empedocle sulla natura fu chimico: così chimiche del pari furono le sue prime ricerche sull'uomo. Cominciò egli a esaminar questo nelle sue parti, e quanto più allor si potea, ne imprese l'analisi. *La carne*, ei dicea, *è composta di parti eguali di ciascuno dei quattro elementi: di due parti eguali di fuoco e di terra son formati i nervi; e le unghie sono*

*similmente nervi raffreddati dall' aria*. Otto furon le parti ch'ei distinse nelle ossa: due di terra, altrettante di aqua, e quattro di fuoco. Se non si corresse un qualche pericolo di travedere, chi non direbbe aver lui trovato l'ossa abbondare di fuoco, perchè abbondano di fosforo? Ma checchè ne sia, non v'ha dubbio, aver lui dato principio con siffatte analisi a un novello ramo di chimica; ramo che dopo Empedocle fu del tutto posto in non cale; ma che oggi, attesa la sua grande utilità, con ardor si coltiva, e va sempre più smisuratamente crescendo sotto il nome di *chimica dei corpi organizzati*.

Erasistrato, Erofilo, Serapione furono tra i Greci che si applicarono con sommo studio all'anatomia. Ma innanzi a costoro, vinti gli errori della religione e dei tempi, avevano cominciato a coltivarla Democrito in Abdera, ed Empedocle in Girgenti. Descrive quest'ultimo la spina del dorso, e tienla, come di fatto è, non altrimente che la carena del corpo umano. Distingue egli di più inspirazione da espirazione, e mostra i canali per cui si respira dalle narici. Ricerca infine l'organo dell'udire, e, trapassando il meato uditorio, discopre quella parte dell'udito, che, attesa la sua forma torta e spirale, chiamò egli allora, e chiamasi ancora la *chiocciola*. Questo è il poco avanzo delle sue cognizioni anatomiche che per sorte sono arrivate sino a noi: ma questo stesso poco mostra il suo gran sapere in questa scienza. Un gran pezzo di capitello o di base, il rottame di una colonna o d'un pilastro, bastan sovente a indicare la magnificenza di un edifizio e la perizia di un architetto. La sola scoperta della chiocciola dimostra, assai meglio che non fecero gli antichi scrittori,

essersi il nostro filosofo molto avanzato nelle cose anatomiche. Questa, situata in luogo riposto dell'udito, non si potea discoprir certamente se non da chi fosse stato molto prima versato e perito nelle materie anatomiche.

Meno scarse son le notizie delle funzioni della vita e de' sensi dell'uomo, che per fortuna ci restano della fisiologia d'Empedocle.

Il sangue umano, come ognun sa, sempre alto, e sempre allo stesso modo costante mantiene il calore. Ippocrate, pien di maraviglia, l'attribuì a cagione sovrannaturale e divina. Empedocle, all'opposto, ebbe il calore come cosa ingenita e connaturale al sangue medesimo. In ciò a lui si accostarono nei tempi d'appresso Aristotele, Galeno e tanti altri. Ma egli fu il primo che, a formare un sistema, trasse dal calore del sangue, come da prima cagione, una spiegazione non già vera, ma certo artificiosa, delle funzioni della vita.

Le regolate pulsazioni delle arterie aveano già indicato al nostro filosofo che il sangue si muove nelle vene. Ma ignota era a lui, come ignota fu all'antichità, la circolazione del sangue. Però in vece di questa suppose egli in quel fluido un movimento d'*oscillazione*. Il sangue, ei dicea, occupa parte e non tutta la cavità delle vene, e in queste va giù e su continuamente *oscillando*. La forza che lo stesso agita, era, secondo lui, il calore; e questo, essendo ingenito al sangue, costante ne mantiene e l'*oscillazione* e il moto.

A tal movimento legò il nostro filosofo la respirazione, altra operazion della vita. Quando il sangue, ei dicea, va giù verso il fondo dei vasi, l'aria tosto

s'insinua ne' sottili prominenti meati delle vene, ed entrando occupa quel vano, che nell'andare si lascia in queste da quello. Nè perciò, aggiungea, l'aria quivi restasi, perchè il sangue, secondo Empedocle, spinto dal calore e su tornando, preme dolcemente quella, e fuori la caccia col suo ritornare.

Accade, seguiva egli a dire, ciò che nella clessidra si osserva. Ivi l'aria respinge l'aqua, o da questa quella è respinta. Non altrimenti nella respirazione l'aria esce o entra secondo che il sangue si porta giù o su nelle vene. Però all'andare o venire del sangue risponde alternando il venire o andare dell'aria. Questa forma entrando l'inspirazione, uscendo l'espirazione: e nell'una e nell'altra è riposto, giusta il suo sistema, il respirare di ognuno.

L'aria che nella respirazione esce ed entra nelle vene, toglie al sangue, a giudizio d'Empedocle, una porzion di calore. Ciò indusse gli antichi medici, che abbracciarono tal sua opinione, a curar con l'aria fresca e mattutina i morbi d'eccessivo calore. Il respirare adunque cagionava, secondo il nostro filosofo, diminuzion di calore. Da ciò anch'egli inferiva la necessità che stringe gli animali a dormire. *Il sonno* in fatti, egli dicea, *null'altro essere, che diminuzion di calore*.

In quella parte quindi di fisiologia d'Empedocle che riguarda le funzioni vitali, il sonno vien dal respirare, e questo dall'oscillazione del sangue. Sicchè sonno, respirazione, movimento di sangue tra loro son connessi, e tutti quanti a un tempo dal calore provengono. Nel calore, insomma, ei pose la cagione di vita e di moto. *La morte*, egli dicea, *è privazion di calore*, però egli riguardava il sonno come prin-

cipio di morte; giacchè questa, a suo credere, è privazione, e quello diminuzion di calore. Tali principii di medicina che eran teorici, guidavanlo eziandio nella pratica. A quel piccol calore, da noi già osservato che ritenea la donna Gergentina caduta in asfissia, conobbe Empedocle ch'ella era ancora capace dell'aiuto della medicina. Tanto egli è vero che la sua pratica era alla sua teorica concorde, e questa per l'andamento naturale del suo spirito era legata tutta e formava un sistema.

Ecco in qual povero stato erano allora l'anatomia e la fisiologia, la fisica, in breve, del corpo umano. Nuda era questa di fatti, e piena d'errori e d'ipotesi. Ma tale è la condizione delle fisiche discipline: nascono esse imbecilli, a stento si accrescono, e vanno non di rado alla verità per la via degli errori. A chi allor poteva venir in mente che l'aria nel respirare, in luogo di toglier calore, ne porga al sangue e ne porga gran copia? Come potea Empedocle anticipare speculando in quei giorni tante verità che suppongono la cognizione di tante altre, e d'un immenso numero di fatti che allora ignoravansi? Segnò egli quindi, non v'ha alcun dubbio, poche e imperfette linee di chimica, d'anatomia, di fisiologia del corpo umano. Ma tali schizzi, avvegnachè informi, siccome primi e originali, son titoli degnissimi di sua gloria, e gli concedono un sublime posto d'onore nella storia delle scienze. Appartiene a nobilissimi ingegni (i quali son ben pochi) di mostrare almen da lontano quelle scienze, che, al dir di Bacone, son da supplirsi, e che del tutto s'ignorano. Empedocle fece ancor di più. Dinotò egli la chimica del corpo umano, analizzando gli ossi e la carne; accennò l'anatomia, disco-

prendo la chiocciola; indicò la fisiologia, legando al calore come a un sol fatto le principali funzioni della vita. Superiore quindi al suo secolo, non avrebbe certamente lasciato ad altri la gloria d'accrescere queste utili scienze: ma nol potè, come chi fu privo di stromenti, e di tutti que' mezzi non solo opportuni, ma ancor necessari a ridurre in effetto i nuovi e vasti disegni che a ora a ora suggerivagli il suo genio. Che se non ebbe Empedocle la fortuna di accrescerle tutte, ebbe quella di stabilir meglio la fisiologia, e gettare lui il primo le basi di quell'altra parte d'essa che riguarda i sensi dell'uomo.

Andavano i corpuscolisti indagando sopra d'ogni altro nella loro fisiologia come i nostri organi avessero potuto sentir gli oggetti che son fuori di noi. Credevan costoro, tutti i corpi venire ad ogni istante in alterazione, cangiare ed esalare particelle sottili e invisibili. Eran queste, secondo loro, trasportate dall'aria, dall'aqua, dal fuoco sui nostri organi, e ivi adattate eccitavan le sensazioni di quei corpi dai quali esse spiccavansi. Piaque quindi a costoro le sensazioni null'altro essere che impressioni eccitate negli organi da particelle che si partono dagli oggetti, di cui quelle son come quasi le immagini.

Empedocle intanto non dissentì punto da loro. Ma il suo spirito, come quello che non erane certo, non si mostrava del tutto convinto. Messosi costui quindi a esaminare i sensi a uno a uno, adattò a ciascun di loro la sua propria e particolare spiegazione. Ei fece così un'*analisi* dei sensi e delle sensazioni più profonda, che sin allora non s'era punto fatta da alcuno. Ma quel ch'è più aperto, egli dimostrò non esser lui ne' suoi pensamenti nè seguace, nè schiavo delle co-

muni e dominanti opinioni; giacchè nel chiarir questo o quel senso ora abbandona i corpuscoli, or recali innanzi, e ora aggiunge agli stessi qualche nuovo argomento.

Trattando Empedocle dell'odorato e del gusto, non altro mette in opera che esalazioni e corpuscoli. *Questi*, egli dice, *trasportati dall'aria s'acconciano ai pori del naso, e muovono il sentir dell'odorato. I cani*, soggiunge, *così e non altrimenti indagano fiutando l'orme della fiera. Che se il catarro*, dice egli di più, *irrigidisce le narici, allora i pori di queste tosto s'alterano, si respira a stento, e l'odor non si sente.*

Tratta egli appresso dell'udito, e, lasciati pori e corpuscoli, piglia dall'anatomia il suo nuovo argomento. *L'udito*, ei dice, *nasce dalla battitura dell'aria nella parte dell' orecchia, la quale, a guisa di chiocciola, è torta in giro, stando essa sospesa dentro e come un sonaglio percossa.*

L'anatomia, ch'era allor grossolana, piccol conforto a lui porse nel dichiarare la vista. Conobbe Empedocle uno dei tre umori, che è l'aqueo, e qualche membrana, senza più, di quelle che coprono il globo visivo. Però, sfornito dell'aiuto dell'anatomia, era dubbio e incerto. Nondimeno giunse a comprendere dover la luce avere gran parte nella visione degli occhi: ma come e perchè, per quanto si fosse ei travagliato, nol potè affatto conoscere.

Suppone il nostro filosofo entro dell'occhio, non che aqua, ma luce che chiama *fuoco nativo*. L'una e l'altra, a suo credere, ivi stanno in tal quantità, che per lo più sono ineguali. Così egli distingue gli occhi azzurri dai neri. I primi afferma abbondare

di fuoco, scarseggiare d'aqua, laddove i secondi son poveri di fuoco, ricchissimi d'aqua. Perciò, ei soggiunge, gli uni mal veggon di notte per difetto d'aqua, e gli altri veggon male di giorno per iscarsezza di fuoco.

Ma sia o poca o molta la luce che stanzia nell'occhio, ei la riguarda *qual lume dentro una lanterna. Lo splendore del lume*, egli dice, *fuori della lanterna si spande, e nella notte ci guida*: così *i raggi di luce fuori dell'occhio si spargono, e ci dimostrano gli oggetti*. Empedocle talora aggiunge a' raggi della luce i corpuscoli. I raggi, secondo lui, che dall'occhio si lanciano, prima s'imbattono nelle particelle che si spiccano dai corpi; poi raggi e corpuscoli si congiungono, giusta il medesimo; e insieme congiunti si portano all'occhio, e muovono il senso visivo.

Aristotele disapprova tali pensamenti d'Empedocle. La visione degli occhi, egli dice, è da riferirsi solamente all'aqua, e niente al fuoco. Nella storia dello spirito umano accade sovente che un errore un altro ne caccia, e 'l falso al falso di mano in mano succede. Aristotele oltre a ciò rimprovera il nostro filosofo, che, dubbio egli ed incerto, abbia fatto cagione del vedere ora i raggi uniti a' corpuscoli, ed ora i soli corpuscoli. Ma in ciò sembra Aristotele a torto riprendere Empedocle. Non sapea persuadersi il nostro Gergentino che totalmente passiva fosse la sede del senso visivo; non poteva inoltre comprendere che niuna parte avesse la luce nel gran magistero del nostro vedere. Incerto restò quindi di sè, di sue idee, e delle spiegazioni volgari: ma tale incertezza, oh quanto onore a lui reca! Dubitar delle opinioni che

son false ed in voga, è il primo, ma più difficil passo che si può fare verso del vero.

La fisiologia, che va a' di nostri spaziando per tutte le scienze, comunica eziandio con la metafisica e con la morale. Quest'unione, che è il frutto naturale dell'avanzamento delle scienze, fu, dirò così, presentita dal nostro Gergentino. E di fatto sulla sodissima base della fisiologia cercò egli stabilire sì l'una come l'altra.

Da che Pitagora e Parmenide abbandonarono i primi la testimonianza de' sensi, come ingannevole, i Greci tenzonarono chi contro la ragione, chi contro i sensi. Questi e quella vennero quindi in discredito; e sorsero intanto i sofisti e gli scettici. Socrate, Ippocrate, ed altri di simil sorte tentarono conciliar la ragione co'sensi. Ma vani furono i loro sforzi. Durò la gran lite durante la greca filosofia: la stessa rinaque al rinascer tra noi delle scienze. Di nuovo si pugnò allora, quando contro i sensi, quando contro la ragione; e di nuovo si giunse allo scetticismo. Ma oggi simili dispute sono già state bandite da noi, e si terran lontane finchè lo studio delle fisiche e delle matematiche avrà in Europa stato ed onore.

Ne' tempi d'Empedocle, la scuola d'Eléa orgogliosa facea ogni sforzo ad atterrare i sensi, e ad innalzar la ragione. Ciò ch'è, dicevan gli Eleatici, è unico, eterno, immutabile. E come i sensi ci mostrano il multiplo, il mortale, il mutabile, così essi c'ingannano. Però conchiudean costoro, la ragione poter sola conoscere ciò che è, ed essa solamente decidere della realtà delle cose.

Contro i medesimi entrarono in lizza i corpuscolisti. Questi, disdegnando le sottigliezze di quella scuola, fisici com'erano, difesero i sensi senza annullar la ra-

gione. Anassagora con sottile avvedimento distinse le particelle simili dai loro composti, Democrito gli atomi dai loro aggregati, ed Empedocle gli elementi dalle lor combinazioni. Particelle simili, atomi, elementi, dicean costoro, sono eterni, immutabili; non son tali le combinazioni, gli aggregati, i composti, che mancano e cangiano: questi si conoscon da' sensi, quelli dalla ragione. Eglino quindi tolsero ogni contrasto tra i sensi e la ragione, assegnando a questa ed a quelli due province del tutto separate e distinte.

I corpi, come composti, operano, a senno d'Empedocle e di Democrito, su i nostri organi, che sono del pari composti. Eccitano quelli le nostre sensazioni; ma queste, a parer d'entrambi, non sono tali che i corpi. La scuola di Ionia avea talmente confuso le sensazioni con gli oggetti, che scambiava questi con quelle, e tenea le une non altrimenti che immagini fedelissime degli altri. Non così pensarono i corpuscolisti. Questi separarono, dirò così, le sensazioni dagli oggetti, che le cagionano e muovono, ed ebbero quelle come soli e semplici modi, quali di fatto sono, del nostro sentire. Il bianco o il nero, il caldo o il freddo, l'amaro o il dolce esistono, diceano essi, ne' nostri organi, nelle nostre sensazioni, e non già negli oggetti. Costoro quindi solean chiamare cognizioni di apparenza e di opinione, e non già di verità e di realtà, quelle che si traggono da' sensi.

Ma non per ciò credea Empedocle, come alcuni vogliono, le nostre sensazioni essere immaginarie. Cangiano queste, gli è vero, secondo che a lui piaque, come cangia lo stato de' corpi, o come s'immuta la disposizione degli organi: ma vero e reale è al-

tresì il sentimento che si desta da' corpi. Tale è la sua dottrina, al pari di quella di Newton intorno a' colori. Vediamo ne' corpi o rosso, o giallo; ma nè i raggi di luce che percuoton l'occhio sono o rossi o gialli, nè rossi o gialli sono i corpi che quei raggi colorano. Il rosso o il giallo è in somma nell'occhio, e nell'impressione che in esso fanno i raggi di luce. Così, a creder d'Empedocle, le sensazioni sono reali. Ma le medesime non rappresentan mai le qualità che ne' corpi appariscono, null'altro essendo che altrettanti modi del nostro sentire.

Diversa da quella de' sensi credeano i corpuscolisti esser la via con cui s'aquista da noi la conoscenza degli elementi, o degli atomi. Questi non si poteano, secondo loro, come semplici, conoscer da' sensi che sono composti. Ogni simile, era antico assioma, non si può conoscere se non col suo simile. Però Democrito ed Empedocle, tolta a' sensi la cognizione dei semplici, la riservarono all'anima. Per questo l'anima, giusta Democrito, era formata d'atomi; e secondo Empedocle, degli elementi, ma uniti alle due forze di amore e di odio. *Con la terra*, dicea il Gergentino, *vediamo la terra, l'aqua con l'aqua, l'aria con l'aria, il fuoco col fuoco, e con l'odio e l'amore altresì l'odio e l'amore.*

Empedocle portava, dove potea, l'occhio alla fisica costruzione del corpo umano, e dava alle sue opinioni una veduta anatomica. Credette ei di vedere nel cuore umano un centro, diciam così, di sistema; ed ivi egli pose la sede dell'anima. Ma come Empedocle in tutto e sempre era concorde a se stesso, così locò quella particolarmente nel sangue che asperge e bagna il cuore dell'uomo; perchè ripostosi da lui il

principio di moto e di vita nel calore del sangue, lì ancor egli dovea riporre l'anima. Era questa dotata, a suo credere, di sentimento al pari dei sensi; ma ambidue ricevevano le loro impressioni, l'anima dagli elementi, i sensi dalle combinazioni. L'una aquistava la cognizione delle cose eterne ed immutabili, e gli altri la notizia delle mortali e mutabili. I corpi esterni, in somma, operavano sulla macchina dell'uomo in due modi diversi: come elementi sull'anima, come combinazioni sui sensi; e quella e questi eran passivi.

Naque da ciò che Protagora, lo scolaro di Democrito, portò opinione, l'intelletto altro non essere che la facoltà di sentire, e nelle sensazioni stare ogni cognizione e scienza. Per questo Crizia, quasi accostandosi al nostro filosofo, affermò, pensare esser lo stesso che il sentire, e l'anima stanziarsi nel sangue. Ma Empedocle non si fermò qui al par di costoro: passò molto innanzi. A parte dell'anima che conosce gli elementi, un'altra ne suppose egli entro noi, che è destinata a versarsi nella contemplazione delle cose intellettuali e divine.

Iddio, secondo lui, non è una combinazione a guisa de'corpi, nè un'unità materiale come son gli elementi: *Dio*, egli dice, *non ha forma, nè membra umane; non si può veder con gli occhi, nè toccar con le mani. Iddio è santa mente. Costui non si può render con le parole, e move l'universo co' suoi veloci pensieri.* Iddio in sostanza per lui è mente, e la sua vita è il pensare. Così il nostro filosofo abbandonava la compagnia di Democrito e le cose materiali, per tornare a Pitagora ed alle cose intellettuali.

L'anima dunque, destinata da Empedocle a cono-

scer cose spirituali e divine, dovea essere e fu per lui altresì senza dubbio spirituale e divina. Questa procedea, secondo che dicevano Empedocle ed i pitagorici, da Dio, ed era particella della sostanza divina. Se ne appresentavano essi la generazione sotto varie immagini: or di fiaccola che tante altre ne accende, or d'idea che tante altre ne genera, or di parola che trasmette a chi ascolta la ragion di chi parla, o di cose simili che sarebbe lungo il ridire. Però, paghi que' filosofi di esse, agevolmente popolarono il mondo d'innumerabili spiriti che tutti eran partecipi della natura divina.

Di questa classe prese, dirò così, il nostro filosofo le anime spirituali. Le due anime quindi, annesse da lui nel corpo dell'uomo, formano la primaria base di sua metafisica dottrina. Una egli sostenne esser immateriale, materiale l'altra; quella essere immortale ed eterna, e questa morire insieme col corpo; la prima versarsi in contemplazione di cose intellettuali ed astratte, e la seconda in cognizione di elementi e di due forze, odio ed amore.

Ma non mancherà certo cui sì fatta opinione di due anime in ciascun corpo d'ogni uomo sembri del tutto strana e indegna della gravità d'un filosofo. Ma chi altresì avea manifestato allora, e chi fin oggi ci ha detto cose più vere o più sapienti sull'unione dell'anima col corpo, e sul reciproco loro influsso e commercio? Coloro che, presi di boria, annullato lo spirito, tutto riducono a macchina? Protagora volea che giudicare e ragionare fosse la stessa facoltà del sentire. Ma questa è un'empietà, una mattezza: tale la dimostrano l' unità del pensiero e l' attività del ragionare dell'uomo. Tagliano costoro, come suol dirsi,

non isciolgono il nodo. Coloro che presi d'entusiasmo, annullato dirò così il sistema organico, tutto l'uomo riducono a spirito? Stahl volea che l'anima sola operasse tutte quante le funzioni del corpo. Ma questa è una falsità ed una follia: tale la dimostrano i movimenti involontari ed organici. Voglion costoro, come suol dirsi occultare il sole con la rete. Coloro che, poco più ragionevoli, pigliata una via di mezzo, vollero combinare ambidue le forze dell'anima e del corpo? Leibnitz voleva un'armonia *prestabilita*, mercè cui lo spirito segua ne' pensieri e voleri i moti del corpo, cui quegli è congiunto. Ma questa è una ciancia, è una fola più complicata della cosa stessa che si vuole spiegare. Lo spirito umano in somma ha immaginato tante ipotesi su ciò, tanto più o meno bizzarre, quanto più o meno son le teste scaldate di tutti i filosofi. Nè vi è inoltre mai stata ipotesi che tosto non sia stata accolta, e non abbia avuto assai partigiani: tanto vale quella specie di prestigio che la novità opera sull'intendimento dell'uomo! Qual meraviglia dunque che Empedocle abbia supposto in ogni corpo due anime? Non fu egli certo nè tanto delirante quanto Protagora, tutto macchina; nè tanto immaginario quanto Stahl, tutto spirito; nè così fantastico qual Leibnitz, tutto armonia primitiva. Dichiarò egli, a rincontro della falsa dottrina di Protagora, che le idee spirituali non procedono dal sentire. Sviluppò anzi tempo contro Stahl le funzioni dei nostri organi, e quelle della vita con fisiologiche ipotesi, non di rado fondate sull'anatomia. Prevenne Empedocle alla fine l'erroneo sistema di Leibnitz: ed i sensi, disse, e le sensazioni esser capaci di eccitar nell'anima la ricordanza di ciò che

prima ella sa, e poscia, atteso il contatto con la materia, la stessa del tutto dimentica. Non è quindi Empedocle, con la ipotesi delle due ànime, o men ragionevole o più strano di tutti i filosofanti che sono stati finora. È da confessare che il problema intorno alla reciproca azion dell' anima sul corpo forse appartenga alla classe di quelli che vincono qualunque intendimento dell'uomo. Però non si sono recate da noi, nè si recheranno per lo innanzi che ipotesi e sogni, che il tempo, il quale suol confermare i soli e veri giudizi della natura, andrà mano a mano struggendo.

Non è già che queste due anime, che noi leggiamo presso molti degli antichi, e sopra ogni altro de' pitagorici, sieno da prendersi secondo la lettera. Intendean costoro distinguere il sensibile e l'intellettuale; due maniere di facoltà che sono entro l'uomo. Ma adombrarono essi, com'era usanza d'allora, sotto vive immagini quelle facoltà, o, diciam così, fecero le medesime divenir persona. Empedocle, di fatto, secondo la testimonianza di Sesto Empirico, d'ambidue quelle facoltà compose la sola ragione. Questa, egli dice, è in parte umana, in parte divina, e porta il nome di retta ragione, perchè questa corregge gli errori de' sensi, e può sola discernere il vero dal falso. Tanto egli è vero che le due anime d'Empedocle non rappresentavano che la facoltà sensibile e la facoltà intellettuale, ed ambedue facevano una cosa sola.

Chi potrà or tollerare Empedocle collocato fra la classe de' filosofi scettici. Egli non mai affermò esser inutile o vana la testimonianza de' sensi; anzi i sensi, egli disse, mostranci i rapporti che hanno i corpi

e tra loro e con l'individuo d'ognuno. I sensi, disse del pari, svegliare nelle intellettuali facoltà le idee spirituali ed astratte. Al più al più diffidava Empedocle de' giudizii de' sensi, che sovente sogliono esser fallaci ed ingannevoli. Però egli volle che i medesimi fossero stati guidati unicamente dalla retta ragione. Questa potea solo, a sentimento di lui, discernere il falso dal vero. *Forse*, diceva a' suoi tempi Cicerone parlando d'Empedocle, *costui ci accieca e ci priva dei sensi, allorquando crede che non fosse in essi gran forza per giudicar di cose che sieno sottoposte agli stessi?*

Pare, gli è vero, Empedocle, degli elementi trattando quali esseri semplici, gagliardamente scatenarsi contro de' sensi. Pare scatenarsi altresì contro gli stessi allorchè, dirizzandosi al suo amico Pausania, e con lui trattando dell' amore e dell'odio, ambedue forze immutabili, lo avverte a non fidarsi de' sensi, ed a guardar le cose non già con gli occhi del corpo, ma con que' della mente. Pare eziandio finalmente, giusta ciò che Cicerone ne dice, lui andare in furia contro i medesimi, gridando, niuna cosa poter noi nè vedere, nè sentire, nè conoscere.

Ma altri che questi argomenti ci vogliono a definire come scettico il nostro filosofo. Chi è intento ad esperienze e ad analisi; chi cerca con somma cura dei fatti; chi da questi tenta investigare le operazioni della natura sotto la guida dell'analogia, certamente non sa, nè può essere scettico. I fisici potranno non prender cura di cose spirituali ed astratte, ma non mai l'esistenza negar di que' corpi le cui proprietà con ardore cercano, e la cui indole con diligenza

studiano. Le espressioni quindi di quelle parole non v'è dubbio dover valutarsi secondo e il pensare e il parlare di quella stagione. Si chiamava allora *vero*, *e ciò che è* quel che è eterno ed immutabile, o sia quello che sotto i sensi non cade. Però Empedocle a ragione, parlando di elementi e di forze, come quelli che sono eterni ed immutabili, rigettò affatto i sensi; e niuna cosa noi, disse, mercè loro poter vedere, o sentire, o conoscere.

Frattanto, chi 'l crederebbe? che nel volersi definire il carattere e la dottrina d'uno stesso soggetto, si passi, anche dai gran filosófi, da uno all' altro estremo del tutto contrario? Anche i grand' uomini talvolta precipitano i loro giudizi, e nel precipitarli traveggono. È cosa da farci stordire il sapere che, là dove alcuni filosofi dichiaravano scettico Empedocle, altri all'opposto avessero lui *materialista* definito. Aristotele, ed altri con lui, tacciano di materialismo il nostro Gergentino. Nel sistema d'Empedocle il pensare, dice Aristotele, lo stesso val che il sentire: ogni nostra cognizione viene dalle sensazioni, e con queste quella si accresce. Ma questo stesso è altresì una calunnia. Passivi sono a senno d'Empedocle, i nostri sensi; passiva è parimente una di quelle due anime ch'egli suppone materiale entro di noi. Però la nostra scienza disse egli accrescersi con le nostre sensazioni. Ma dall'un' anima e dall'altra, dalle facoltà cioè sensibile ed intellettuale si forma, come a lui piaque, quella ragione che noi abbiamo già osservata. Questa, secondo lui, pesa, compara, giudica; in breve ragiona. Due sono i principii, giusta gli avanzi di sua filosofia, cui mercè la ragione rettifica i giudizi de' sensi. Primo, *il nulla viene uni-*

*camente dal nulla*; secondo, *il simile si può solamente conoscere col simile*. La ragione quindi, secondo lui, riferisce le sensazioni a tali e ad altri principii (se pur altri ne avesse ammesso costui), e con l'aiuto di questi, quella ci mostra il vero ed il falso. Poteva, ciò posto, tal esser lui, qual ce lo dipinge Aristotele, un materialista? Chi ammette principii di conoscere, di giudicare, assoluti, non ricavati dai sensi, eterni, immutabili, non può affatto credere che il pensare lo stesso sia che il sentire, nè punto può essere imputato costui di materialismo.

Non v'è uomo, quanto si voglia grande, che non abbia i suoi nêi, e anche i gran genii sono soggetti sovente a censure. Si dice d'Empedocle in metafisica non essere stato originale. Convien forse ora smentire tal voce? Nulla meno. Sì, bisogna essere ingenuo; nè l'amor di colui che si loda dee sì impaniarci, che ci debba far superare l'amore del vero. Si confessi pure, Empedocle, al par de' corpuscolisti, in metafisica non essere stato mai originale. Empedocle, quale allievo de' pitagorici e degli eleatici, non seppe abbandonare le idee da lui apprese in ambedue quelle scuole. La stessa venerazione egli ritenne, che avevan costoro verso i principii astratti.

Si dipartì sol da' medesimi (e così avvicinossi alle scuole contrarie) nel non aver lui rigettato del tutto la testimonianza dei sensi. Si sforzò di sedare, con la sua nuova dottrina, l'accesa pugna di quei che litigavano chi contro la ragione, chi contro de' sensi. Combinò egli e mirabilmente congiunse i sensi con la ragione; a questa e a quelli assegnò uffizi e diritti separati e distinti; e senza nulla scemare della realtà di nostre sensazioni, gran forza ed

autorità diede a' principii generali e astratti. Tutti i corpuscolisti furono in quella stagione eziandio chi più, chi meno concordi al nostro filosofo, e tutti egualmente in metafisica tennero le parti di conciliatori tra i due partiti allor dominanti. Tale è la natura dello spirito umano: fatica senza stancarsi, e riflette anche sino al cavillo, quando è sospinto dall'ardor del partito e dall'amore del sistema; ma poi, stanco di meditare e pugnare, cerca la quiete e 'l riposo, e componendo insieme le opinioni contrarie, si lusinga d'aver già trovato il vero. Avvenne allora in somma ciò che la storia filosofica ci presenta a ogni passo. Sempre dall'urto di due opposti sistemi n'è il terzo spuntato, che gli ha conciliati e congiunti. Anzi, quando molti in contrasto sono i sistemi, allora è appunto che sorgono gli *eclettici*, che scegliendo opinioni or da un partigiano, or da un altro, tutti accozzano i partiti tra loro e li riducono ad uno.

Sarebbe tempo ora mai di volgerci dalla metafisica alla morale d'Empedocle. Ma portatesi assai più avanti da lui le sue ricerche e le sue vedute sull'anima, distorna noi pure per ora d' intraprendere tal via. La fisica abbiam noi osservato, esponendo la dottrina d'Empedocle, essere stata quella scienza in cui ei sopra ogni altro si distinse, e cui mercè alto ha sonato e sonerà eternamente il nome di lui. Ma nello studio della natura, quello che più l'allettava, e cui principalmente egli intendeva, era la contemplazione de' corpi organizzati. Riferì egli dapprima (siccome abbiam noi pure osservato) gli animali ai vegetali, e da questi portando le sue speculazioni sull'uomo, giunse sino alla metafisica. Dall'uomo poi

tornò Empedocle ad ambidue quegli oggetti, quasi alle sue considerazioni primiere e domestiche. Andò egli indagando se i vegetali fossero stati proveduti di sentimento, e se gli animali ed i vegetali fossero stati al par dell'uomo, forniti d'anima.

Sì fatta investigazione non fu punto difficile al nostro filosofo, come chi pigliava l'analogia per sua guida. I corpi non organizzati, egli dicea, han nulla di comune co' vegetali; però se quelli son privi di senso, questi all'incontro ne debbon esser partecipi. I vegetali all'opposto, soggiungeva, molto aver di comune con gli animali. Ambidue han tra loro comuni le primarie funzioni vitali: son dotati di sesso, si nutriscono, crescono, traspirano, han gioventù, han vecchiezza, hanno indozzamenti, malattie, sanità; nascono, muoiono. Però se gli animali son forniti di sentimento, anche i vegetali in ciò debbono essere a quelli compagni. Fu quindi sua opinione, esser e gli alberi e le piante capaci di tristezza, di gaudio, di voluttà, di dolore, di desiderio, di sdegno e di ogni altro animalesco appetito. Anzi, spingendo più oltre la forza di sua analogia, posti eguali i fisici rapporti tra l'uomo e gli animali, e tra questi e i vegetali, fu di parere che l'avere un'anima materiale non fosse un privilegio conceduto soltanto all'umana natura, ma comune eziandio a tutti quanti i corpi organizzati. Anima quindi e sentimento egli diede, non che agli animali, ma altresì a' vegetali e ad ogni sorta di erbe e di piante,

Anima e sentimento diede Empedocle a' vegetali! fiori che si rattristano, erbe che si adirano, piante che si rallegrano o piangono! Quanti non che qual

fantastico piglieranno il nostro filosofo, ma ne rideranno ancora al sentirlo?

Ma non rideranno certo coloro che, più saggi e più istrutti, non ignorano punto che anche i Democriti, gli Anassagori, i Platoni abbracciarono sì fatta sentenza; la quale non è già che faccia a lui onore perchè abbia in ciò avuto e compagni e seguaci così solenni filosofi: ciò sarebbe un argomento d'autorità che nulla o poco conchiuderebbe in suo pro, perchè filosofi ancor di gran nome van sottoposti ad errori grossolani e massicci. È che la cosa non è in se stessa sì strana come a prima vista apparisce. L'anima materiale, da que' gran filosofi negli animali e vegetali ammessa, in sostanza altro non era che la fisica sensibilità dei moderni. Questa volean costoro che fosse ne' vegetali tal quale tra gli animali si trova. In virtù di questa, credevan gli stessi, i vegetali al par degli animali esser capaci d'amore, d'odio, e d'ogni altro animalesco appetito. Empedocle, in breve, e que' gran filosofi ebbero e uomini, e bruti, e vegetali come dotati di senso, e la fisica lor sensibilità chiamarono anima. Chi adesso potrà drittamente riprendere Empedocle?

Di poi, non vi sono a' dì nostri de' fisiologi famosi, che nelle piante trovano senso d'umido, di secco, di caldo, di freddo, di luce, di tenebre, perchè non poche di quelle chiudono o aprono i loro pétali, atteso il freddo o il caldo, il secco o l'umido, il lume o lo scuro? Non vi sono del pari quelli che veggono nelle piante chi il senso del tatto, come nella sensitiva; chi quel dell'amore, come nella valisneria; chi una specie di gusto nell'estremità di ogni radice, cui mercè questa sceglie e trae quella nutrizione che si

conviene a ciascuna? Non son finalmente e Darwin e La-Mettrie che van cercando e credono d'aver già trovato nei vegetali e senso e sensorio? Qual assurdo è dunque se Empedocle, che ne' suoi concetti abbracciava tutta la natura, abbia unito insieme tutti i corpi organizzati per via della fisica sensibilità, che credea essere a quelli comune? La natura, non v'è dubbio aver distinto e separato il vegetale dall'animale con differenze e caratteri ben contrassegnati e vivissimi. Ma l'estendere la sensibilità dagli animali sino alle piante è un'idea grande, bella e degna d'un sommo filosofo: non v'è chi a prima vista non ne debba restar preso, e non brami trovar vera quella che vera sinora non è.

Ma, comunque ciò sia, una cosa sola è verissima; Empedocle aver riguardato i corpi organici in un aspetto diverso di quel che fece Pitagora e i filosofi prima di lui. Costoro non ebbero nè pure in pensiero di considerar le piante e i bruti come dotati di sentimento e d'anima. Empedocle fu il primo, almen tra i pitagorici, a pensare in tal modo. Egli fu che ebbe e uomini, e bruti, e piante quali esseri congiunti tra loro dalla sensibilità, come quasi comune strettissimo vincolo, e che suppose in tutti un'anima materiale egualmente. Però fu anche il primo che strinse l'uomo con le piante e co' bruti ad alquanti sognati doveri, che nascono da quella ideata parentela con cui esso legò quello con questi.

Ecco ora come chiaro si vede su qual base vada a poggiar la morale d'Empedocle. Sulla fisica fondò ei la sua metafisica, e su quella fondò ancora gran parte di quest'altra scienza. Con sì fatte vedute pubblicò due gran poemi, sulla *Natura* il primo, e

sulle *Purificazioni* il secondo. In questo Empedocle stabilì la sua etica, in quello la fisica; ma fece precedere il primo al secondo, come argomento primario della sua raffinata morale.

La morale d' Empedocle fu in verità nel suo fondo la stessa di Pitagora. Pure lo citano gli antichi scrittori come chi avesse alterato la prima antica dottrina di quel sommo filosofo, e i tempi di lui additano come la seconda epoca del pitagoricismo. Ma ciò avvenne perchè Empedocle, aggiustata la morale di Pitagora a suo modo e conforme al suo fisico pensare, si scostò alquanto dagl'insegnamenti di lui.

La colpa degli spiriti, una diversa maniera di *metempsicosi*, l'astinenza da qualche sorta di cibo, furono in tutto le gran novità ch'egli introdusse nel corpo della morale di quello. Tra queste, come principale e primaria, è da reputarsi l'opinione della colpa degli spiriti. Non d'altra fonte che da questa, qual prima cagione, il nostro filosofo fece dipendere la metempsicosi e le purificazioni, che sono i due cardini della morale pitagorica. Fu opinione di Empedocle, che vari spiriti, mentre menavano vita beata, avessero peccato. Però a cagion di delitto si credette da lui quelli scacciati dal cielo e privi degli onori divini, essere stati così astretti ad espiare i lor falli. *Esuli, erranti, raminghi*, egli diceva, *vanno lungi dal cielo per trentamila anni, e pagano vagando il fio meritato del proprio loro delitto. L'etere quindi*, soggiungeva, *precipita gli spiriti nel mare, il mare sulla terra li sbalza, la terra li sospinge nell'aria, l'aria sino all'etere gl'innalza.* E quelli su e giù sospinti perciò, e qua e là circolando risospinti, ovunque era duopo, in mare, in aria, in terra, vivere in miseria ed in lutto.

Tali spiriti, secondo che piaque a costui, andavan successivamente informando vari corpi, e questi appunto erano le infelici anime degli uomini. Le stesse quindi stavano, in pena delle loro colpe, racchiuse nei corpi; i corpi eran le prigioni delle anime, e la metempsicosi, di cui Empedocle formò il primo cardine di sua morale, giusta il parere del medesimo, era una pena delle stesse che avevano prima fallato. Di sì fatta reità delle anime, la quale ragion fa della metempsicosi, non si trova vestigio alcuno presso quei filosofi che furono innanzi d'Empedocle. Questa per la prima volta si legge nei versi di lui. A'suoi tempi fu che la medesima divenne comune e volgare, e Platone dopo fu quello che l'abbellì sopra ogn'altro. Però da Empedocle comincia una nuova età del pitagoricismo, perchè da lui comincia l'opinione della fallenza delle anime, qual base e ragione della trasmigrazion delle stesse.

Egli è vero la metempsicosi, comune a' pitagorici, essere stata antichissima presso gli Egizii; non si dubita nè anche aver costoro diviso in più periodi il tempo della trasmigràzione delle anime, ed assegnato a ciascuno la durata di tremila anni. In ogni periodo, credeano i medesimi, ogni anima, informato prima solamente il corpo di un uomo, andar poi tratto tratto passando, non più nei corpi d'altri uomini, ma di qualunque altro animale che abita o l'aria, o il mare, o la terra. È vero altresì, tal dottrina essere stata dall'Egitto portata da Pitagora presso dei Greci. Non si dubita neppure, i greci filosofi coll'andar del tempo averla molto alterata. Altri restrinsero la metempsicosi ai soli corpi umani; altri, pari agli Egizii, la estesero dagli uomini ai bruti; vi fu parimente chi disse,

que' periodi esser tre, chi dieci, chi nove; nè mancavan di quei che ridussero la durata d'ogni periodo da tremila a soli mille anni.

Empedocle frattanto affermò il numero di quei periodi esser dieci, e la durata di ciascuno, di tremila anni. Ma l'anime, secondo lui, migravano in ognuno di quei periodi in ogni sola volta nel corpo d'un uomo, e in tutto il resto, a finire il circolo di ciascuno degli stessi, andavano, non che ne' bruti, ma eziandio nelle piante. *Fui fanciullo*, dicea Empedocle, *fui donzella, augello, albero, pesce*. Chi è or che non vegga esser questa un'altra delle alterazioni recate da costui alla metempsicosi di Pitagora e degli Egiziani? Questi la voleano solamente negli uomini e nei bruti; Empedocle agli uomini ed ai bruti aggiunse la trasmigrazione ancor nelle piante.

Ma non si creda già che tale aggiunta di Empedocle alla dottrina della metempsicosi di Pitagora e degli Egiziani, fosse stata in lui l'opera del capriccio o del caso. Sarebbe ciò indegno di un nuovo e original pensatore. Chi si risovviene del fisico sistema del primo, conosce che si dovea far certamente quest'alterazione notabile alla metempsicosi del secondo. Già si sa aver avuto Empedocle le piante, al par degli animali, dotate di sentimento, o d'anima materiale. Ma non così aveano pensato nè Pitagora, nè gli Egiziani. Però quegli fece passar le anime e dagli uomini e dai bruti alle piante, e questi credean che le anime migrassero dagli uomini nel corpo solamente dei bruti. Le anime insomma, in forza del sistema di Empedocle, doveano circolare, informando tutti quei corpi che in qualunque maniera fossero stati organizzati.

Ecco le due novità recate dal nostro filosofo alla

morale di Pitagora, ma novità ben legate tra loro qual cagione ad effetto. Alla colpa delle anime aggiunse Empedocle la metempsicosi, come al delitto va compagna la pena. Ma, quel ch'è più, a questa e a quella unite insieme andò egli pure legando la *demonologia*: articolo fondamentale della teologia dei Pagani.

Vedea egli quasi ingeniti all'uomo i semi, sì della virtù come del vizio. Allora si pensava lo spirito tendere naturalmente a cose spirituali ed eterne, e la materia alle materiali e caduche. Credette ei quindi i semi della virtù nascer nell'uomo dall'anima, e gli altri del vizio nascere in lui dalla materia. Ma l'anima, a suo credere, chiusa nel corpo, restava contaminata dalla materia, e però era sospinta assai più verso il male che verso il bene. *Oimè*, dicea egli, *come è misero, come è infelice il genere umano! A quali guai, a quali pianti non è ei sottoposto!*

Queste due tendenze dell'uomo al bene e al male raffigurò Empedocle, giusta il costume di quell'età, sotto le imagini di due opposti genii. Due, egli disse, sono i genii che, quali direttori delle azioni degli uomini, accompagnano ciascun uomo in tutto il corso della vita d'ognuno di loro. Buono è l'uno, l'altro è malvagio. Il primo guida e conforta lui alla virtù; il secondo spinge e conduce il medesimo al vizio. Ma ambidue questi genii non indicavano che questa stessa doppia tendenza. Pure tutto il volgo allora venne nel credere che ciascun uomo dal nascere al morire fosse realmente assistito da un genio buono e da un altro malvagio. Tanto egli è vero che le immagini sotto cui adombravano gli antichi filosofi le loro speculazioni, furono cagione di superstizioni e di errori.

L'uomo non solo ha tendenze al bene e al male, ma è capace altresì d'operar l'uno e l'altro. Quante virtù e quanti vizi di fatto ei mette in pratica! Ma questi stessi ebbe la bizzarria Empedocle di designare sotto la figura di genii. Singolari, non che speciosi furono i nomi con cui egli distinse i demoni che rappresentavano i vizi e le sfrenate passioni degli uomini. Dei nomi di Chtonia, d'Heliope, d'Asafia, di Nemerte e di parecchi altri siamo debitori a Plutarco. Singolari eziandio, non che speciosi esser dovettero i nomi con cui distinse lo stesso l'opposta classe di genii che rappresentavano le virtù e le passioni imbrigliate degli uomini. Ma il tempo che rode ogni cosa, non ha fatto quelli pervenire sino a noi. Pure è sfuggita da siffatta ingiuria la nominazione con cui Empedocle appellò le virtù, felice prodotto delle regolate passioni. I pitagorici furono usi chiamare il mondo *spelonca*, ed Empedocle, qual pitagorico, chiamò le virtù e passioni virtuose *potestà conducitrici delle anime*; quasi giunte nel mondo come in un antro. Il popolo che in ogni cosa vede portenti, e finge dei genii, accolse, quasi rivelazione venuta dal cielo, la demonologia del nostro filosofo. Gli antichi scrittori, pare al volgo, non compresero neppure il vero intendimento di lui: però dipinsero Empedocle come chi avesse popolato l'interno universo di demoni, e attribuito a virtù dei genii ogni operazion di natura.

Ma questa stessa dottrina dei genii fu il fondamento della magia e teurgia famosa d'Empedocle. Questa in quei tempi era un metodo di purificar le anime col favore degli dêi benefici, che doveano condur quelle all'unione con Dio. Gli dêi benefici non eran che virtù

astratte deificate da lui; e nella pratica delle sante opere era riposto tutto il culto di quelli. Credea egli, non poter le anime ritornare agli onori divini da cui eran cadute, che con l'aiuto di quegli dêi, perchè credeva altresì non potersi quelle innalzare a Dio che con l'esercizio delle sante virtù. La teurgia insomma d'Empedocle fu un retto e diritto metodo di purificare le anime con le opere buone.

Sembra cosa veramente incredibile che uomini abbandonati al debile filo della propria imbecille ragione, e privi di qualunque superior lume di rivelazione divina, avessero potuto architettare un piano di quasi perfetta morale. Non fu già la metempsicosi quella che, giusta i pitagorici, avesse potuto purificar le anime. Questa non era purificazione e virtù, ma pena dovuta al delitto: questa non si potea in alcuna ancorchè menomissima parte, o abbreviare o alterare: esser questa un decreto divino, un santo giuramento, si spacciava a tutti da Empedocle. Ciascun'anima, avvegnachè virtuosa e purissima (così essi pensavano) non potea unirsi a Dio, se non compiti i periodi e il tempo tutto di esiglio.

Le purificazioni, altro cardine della morale di Empedocle, eran propriamente, secondo tutti i pitagorici, le sole che a poco a poco lavavan le anime e toglievan loro, in quel tempo che informavano i corpi umani, ogni macchia di cui le medesime potevano essere dalla materia bruttate. Purgate poi le sozzure e finiti i periodi tutti del bando, allora era che le anime, già nette, secondo che allor si credeva, fossero tornate agli antichi onori e alla vita divina.

I sacri riti poi, lo studio delle scienze, la pratica

della virtù, erano i tre modi della purificazione inventati all'uopo da quei sommi filosofi.

Sembra, a prima vista, o superfluo o inutile essere stato il primo di questi modi, e tutti gli augusti riti, e quelle cerimonie solenni che allora si metteano in opera dai teurgici. Ma si poteva scuotere e infiammare altrimenti l'immaginazione degli uomini, affinchè questa fosse resa docile agli insegnamenti della virtù? L'uomo materiale si solleva dal mondo materiale, mercè cose eziandio materiali. Le ceremonie e i riti sono i soli che con le sante immagini muovono i sensi, e astraendone dalle cose impure alle pure gl'innalzano. I riti sono il verace linguaggio dei sensi che, efficacemente parlando, destano la fantasia. A questa è sol conceduto creare, tra il mondo materiale, l'altro spirituale.

Disadatto pure si crederà forse essere stato lo studio delle scienze a purificar le anime. Ma non è egli questo che aliena lo spirito dai vizi, che l'introduce alle cose intelligibili, e che sveglia in lui le idee immateriali e celesti? Non è egli vero altresì l'anima, esercitata nelle cose dell'intelletto, districarsi da'fantasmi del corpo e dalle false opinioni del volgo? Era certamente un ridicolo sogno quello dei pitagorici, che con lo studio delle severe discipline fosse tornata alle nostr'anime la memoria delle cose divine. Ma certamente, all'opposto, è un dogma incontrastabile, che tanto più la nostra mente si allontana dalla materia e dagli appetiti carnali, quanto più la medesima s'aggira sulla contemplazione o dei principii delle cose, o delle matematiche, o d'ogni altra scienza.

Ma in verità e uso di riti, e studio di scienze, e ogni qualunque altra cosa che avessero potuto spe-

culare gli antichi, sarebbe lor tornata inutile, nè sarebbe mai giunta a purificar nè meno da lungi le anime, se a tutto ciò non avessero costoro accoppiato del pari la pratica della virtù. Questo infine doveva essere il bersaglio cui dovean drizzarsi quei grandi filosofi, e questo l'ultimo e principal metodo di purificazione. Non si può infatti neppure ideare quanto studio avessero posto costoro ad astenersi da ogni ancorchè minimo fallo. Tutti quanti (tranne il loro raffinato orgoglio e la loro squisita boria e superbia) furono del tutto virtuosi. Di e notte si recavan essi sopra se stessi, scrupolosamente ogni lor fatto esaminando, e ogni movimento del proprio loro cuore. Inestimabile era la diligenza ch'essi adoperavano a nettar d'ogni ruggine l'animo loro ed a far bene ogni cosa. Tutta la vita i medesimi spendevano in contemplare oggetti spirituali e in praticar virtù, e quei precetti che si leggono scritti nei *versi dorati*.

Si crederebbe qui finito il lavoro della loro morale. Pure come eglino avevano questa diviso in due parti, così alla purificazione aggiunsero altresì la perfezione. Non bastò a Pitagora l'essersi lusingato che l'anima, mercè la prima, fosse e mondata da' vizi, e separata dalla materia, e liberata quasi dal vincolo che la rendeva prigione: volle di più immaginarsi che l'anima, mercè la seconda, già prima purificata, fosse poi innalzata a Dio, e ripigliati gli antichi abiti e forma, si fosse confusa con la divinità medesima. Le anime insomma che, secondo Pitagora ed Empedocle, erano di loro natura divine, ma contaminate dalla colpa e materia, dovean prima purificarsi e poi sì perfezionarsi, che fossero degne di tornare a Dio e agli onori primieri. Però l'imma-

colato ed innocente vivere d'Empedocle obbligò lui a spacciarsi qual Dio, e a promettere ai puri e perfetti la divinità come premio.

Sin qui Empedocle e Pitagora furon d'accordo, e quegli fece uno con questo. L'essere stata comune l'opinione tra loro nel principio da cui la purificazione e perfezione avesse avuto sua origine, non fece punto discrepar l'uno dall'altro. Credeano ambidue, le anime tutte degli uomini e tutti gli spiriti altresì formare unica e sola famiglia con Dio. Là poi, ove i sistemi loro non andarono d'accordo, siffatti filosofi furon del tutto discordi. Empedocle, altrimenti che Pitagora, riguardò uomini, bruti, piante, come unica famiglia. Non è più quindi da far sorpresa, se si vede ora entrare in iscena una terza novità di Empedocle come riforma alla morale di Pitagora.

Se si vuol prestar fede ad Aristotele, ad Aristosseno e Teofrasto, Pitagora e i suoi pitagorici della prima età, uccidevano, eccettine i buoi destinati ai lavori, ogni sorta d'animali, e, tranne i loro cuori e matrici, ne mangiavan le carni: s'astenevano solamente dai pesci. Empedocle all'incontro, fu il primo che proibì affatto qualunque uso di carne e riputò sacrilegio l'uccidere quale che si fosse animale. Non veggo dicea egli, perchè alcuni animali debbano serbarsi in vita, e altri all'incontro si possano uccidere. Una è la legge per tutti, e questa è pubblica per tutta la terra. Vedeva costui in tutti gli esseri organizzati, facendone un sol corpo morale, quasi un'unica e sola famiglia; però non sapeva scorgere differenza notabile tra uomini e bruti. Smanioso quindi si scaglia contro chi avesse sacrificato in quei tempi vittime agli dêi, che, attesa la metem-

psicosi, potevano per lo più esser uomini sott'ombra di bruti. *Cessate*, gridava Empedocle, *o crudeli, di fare strage, e lordarvi di sangue. Pazzo il padre, che sotto altra sembianza scanna il proprio figliolo, e vane preghiere disperge all'aria e al vento. Stolti! non veggono, che divorando le fumanti sanguinose carni di animali, le membra parimente divorano de'lor padri, figliòli e congiunti.*

Si riderebbe la presente età della severità d'Empedocle, e si reputerà certamente stravagante la sua pietà verso i bruti: ma ad altro e più nobil fine tendevano le idee del nostro filosofo.

L'uomo è in mezzo a'suói simili, e l'amore è il principale anello che dee legarlo cogli altri. L'amor verso i simili è un principale dovere di un uomo di società, e la pietà n'è la base. Ma questa non si potrà aver giammai, se non campeggia e dilatasi sopra tutti gli oggetti che circondano lui. Se l'uomo deve avere pietà verso gli uomini, uopo è non che estenderla, ma cominciarla dai bruti. Qualora si esercitasse ferocia contro i medesimi, agevolmente il reo costume l'andrebbe portando ancor contro gli uomini. Anche tra noi, se non può recarsi ad effetto sì fatta proibizione di scannar gli animali, sempre egli è vero che debbasi tener come parte di educazione gentile quella d'insinuare negli animi ancor teneri dei giovani la pietà verso i bruti. Non son dunque da riprendere, così tentoni, gli antichi filosofi per quegli insegnamenti, che oggi, mutate le usanze, ci sembrano stolti. La proibizione che Empedocle diede ai suoi scolari d'uccidere gli animali e cibarsene, ebbe in mira, non solo di non esser crudeli e feroci cogli altri, ma di disporli ad amarsi l'un l'altro a vi-

cenda, e nelle disgrazie scambievolmente aiutarsi. Egli non senza sottile avvedimento si sforzò così in persona de'suoi compatrioti svegliare allora in tutta la generazione degli uomini quell'attitudine che li porta a prender parte nelle altrui traversie, attitudine che di sua natura è debole, languida, spesso sopita, e quasi sempre soffocata ed estinta. Però Empedocle, a ingentilir gli animi umani, e raddolcire i costumi degli uomini, volle che questi non si avèssero bruttate le mani nel sangue, nè avessero mangiate le carni dei bruti. Chi è benigno coi bruti, non può certo negare agli uomini amore, pietà, cortesia, fratellanza. Pitagora, nulla conseguente a' suoi stabiliti principii della metempsicosi, trascurando quasi tutti gli animali, fecesi soltanto lo scrupolo, e proibì che si fosse recata alcuna ingiuria alle piante che non fossero state nocevoli. Ma Empedocle fece molto più e meglio assai di Pitagora. Egli, dotate prima quelle di sentimento, proibì poi che fosse fatto loro del male, affinhè non si avvezzassero gli uomini ad offendere esseri forniti di sensi e di organi. Fu insomma intendimento di lui in tutte le maniere, quasi tirando tutte le linee ad un centro, stabilire tra gli uomini fratellanza e amicizia. Però fu sollecito di ordinare che, oltre agli animali, si avesse avuto compassione sin anche alle stesse piante.

Sarebbe stata finalmente non che manchevole, ma nulla la morale d'Empedocle, s'egli non avesse presentato o un premio o una pena agli osservanti o violatori dei precetti da lui stabiliti. La speranza del premio e il timor della pena, potentissimi stimoli interni dell'animo umano, incoraggiano i buoni a operar la virtù, spaventano i mali a praticare il vizio.

È ben ragionevole quindi che Empedocle avesse pigliato una via come stabilire e premio e pena, sì alla virtù come al vizio; e il fece appunto combinando ciò, al par de'pitagorici, con la dottrina della metempsicosi. Il tempo di tremila anni di ciascuno dei dieci periodi di essa, non era destinato da Empedocle a far circolare sempre le anime da un corpo in un altro. Le anime in ogni giro di tremila anni informavano, secondo lui, e vegetali e bruti; di poi andavano esse in ultimo luogo ad avvivare il corpo di uomo, e questo finalmente morto, passavan quelle ad abitare un luogo o di gaudio o di lutto, secondochè le medesime avessero o bene o male operato. Quivi doveano esse restare, finchè finito avessero il primo periodo di tremila anni. Dovean le medesime tornare appresso a cominciare il secondo di altri tremila anni, passando tratto tratto nei corpi di altri bruti, di altre piante, e finalmente di altri uomini. Così successivamente doveano esse fare in tutto il corso degli interi dieci periodi; e così le medesime doveano essere o premiate o punite in ciascuno di essi. Ma al finire di tutti i dieci circoli, quelle anime ch'eran tenaci ai vizii, giusta Empedocle, *bandite dal cielo, eran dannate in mezzo alle tenebre, in un continuo lutto, o un eterno supplizio.* Le altre poi che virtuose, al compir di quei circoli, si fossero trovate belle e nette, secondo lui, *si portavano all'etere puro, e collocate in mezzo alla luce, sedeano ivi a mensa coi forti Danai, in eterno godimento, nell'unione con Dio.* Tutto ciò si raccoglie dai versi d'Empedocle. Così pur si pensava dai pitagorici di Sicilia, nè altrimenti si cantò da Pindaro nelle sue odi dirette a Gerone

e Terone. Ecco tutto il quadro compito della intera morale d'Empedocle.

Egli è senz'alcun dubbio, essere stata questa assai raffinata, e molto diversa da quella del volgo. È cosa da recar maraviglia l'osservare com' essa, in tempi assai caliginosi, fosse stata tanto bene architettata, così brillante, e del tutto diretta a ripulire il costume, a liberar l'uomo quanto più s'avesse potuto dai vizii, e a nobilitar l'anima e la mente di lui.

Ciò nulla ostante ella ha eziandio i suoi grandi difetti. L'essere stata la stessa riservata ai soli sapienti e ai soli iniziati, ne fu il principale. Quel sistema d'etica che non è fatto per tutti gli uomini, non può esser giusto, santo, verace. Tutti quanti gli uomini sono astretti agli stessi doveri e a una sola virtù. Si può considerare, egli è certo, la scuola pitagorica qual cenobio, e i pitagorici quali religiosi dell'antica Grecia. Ma l'orgoglio guastava le loro azioni, rendea vane le lor fatiche, avvelenava ogni loro virtù. Pure è sempre da reputarsi degno di lode il nostro filosofo che, osservantissimo dei precetti pitagorici, non ebbe difficoltà di manifestarli e divulgarli nel suo poema delle *Purificazioni* per solo e semplice amore di onestà e di virtù. Empedocle, tranne la superbia, radice infetta dell'operare d'ogni antico filosofo, è da celebrarsi come quello che, ornato di cortesia, amante degli uomini e virtuoso, avesse aspirato sempre a perfezionar molto se stesso.

Ma gli onori che si rendono a' trapassati, le lodi, di cui s'onora la memoria dei grandi genii, non possono nè recar loro diletto, che più non sono, nè toccar il loro cenere, che affatto è privo di senso. Tutti i loro elogi, come quelli che eccitano l'orgoglio e la

vanità dei viventi, noi guardano e a noi sono diretti. Siam noi che dagli omaggi che si tributano a quelli, prendiamo speranza di poter forse meritare la stessa gloria, e aquistar la fama stessa presso le generazioni avvenire.

Del nome d'Empedocle fu una volta, ne è oggi, e ne sarà sempre piena la terra. La filosofia di lui fu tenuta in pregio presso tutta l'antichità tra Greci e Latini. Quella occupa tal sublime posto d'onore nella storia delle scienze, che Empedocle si può dire che appartenga a tutte le più colte nazioni.

La Sicilia frattanto è la sola che a giusta ragione lui vanta qual suo. Felice quel suolo, beato quel clima che dà il natale a' grandi uomini! La memoria e la fama loro è un fecondissimo germe, che in ogni età ne desta l'emulazione e ne riproduce il sapere. Tal dovrebbe essere a noi il dolce nome d'Empedocle, caro alla virtù, caro alle lettere.

Anatomia, fisiologia, chimica dei corpi organizzati possono lui chiamare padre e inventore. L'essersi ridotta la materia a quattro elementi, l'essersi trovate due forze in natura, di repulsione e di affinità, l'essersi intrapreso il metodo di fisiche esperienze, la terra n'è a lui debitrice. La scoperta della chiocciola, della successiva propagazion della luce, del peso e della molla dell'aria, del nutrirsi, del traspirare, e dell'essere ovipare le piante al par degli animali, son cose tutte proprie di lui. Divulgati appena sì fatti suoi ritrovamenti, tosto si rese celebre il suo nome in tutta la Grecia, ed egli uno dei concorrenti divenne tra Anassagora e Democrito.

La gloria d'Empedocle, che in gran parte è ancor nostra, ci dee infiammare a battere lo stesso sen-

tiero. La Sicilia è la stessa oggi, ch'era allora ai tempi d'Empedocle. Ella in ogni angolo, e in tutta quanta la sua superficie, presenta a' nostri occhi oggetti sempre degni di nostre filosofiche ricerche. Piante d'ogni sorte, aque d'ogni specie, minerali d'ogni genere, e i più distinti vulcani esistono nel nostro suolo. Il fisico, il chimico, il botanico, lo storico naturale trova ovunque ampia materia d'appagar le sue brame. È nostra somma vergogna il vedere oggi che vengan tra noi gli stranieri a insegnarci le cose nostre. Si saran forse cambiati il cielo, il clima, la terra, che un dì furono ne'tempi dei nostri antichi filosofi? o pur saran venuti meno gl'ingegni tra noi? Non sono eglino i Siciliani dotati ancora e d'acume nello speculare e di prontezza nel riflettere e di prestezza nell'eseguire, che li hanno in ogni tempo distinti? La Sicilia, una volta emula della Grecia in ogni genere di cultura, non potrà anche a' dì nostri concorrere a gareggiar nelle scienze con le più polite nazioni? Si pigli dunque orgoglio dell'aggiustata idea di nostra antica grandezza. Questa, scossa l'inerzia, ci sarà di stimolo ad una nuova carriera da imprendere. La fatica è l'unica via che conduce al sapere, e questo ci porta certamente alla fama. Si desti quindi in ciascuno di noi la virtuosa imitazione d'Empedocle, e si cominci la grand'opera con ardore e franchezza. Un felice evento coronerà allora ogni nostro travaglio; la posterità ricorderà noi con lo stesso onore, con cui pieni d'ammirazione noi ricordiamo Empedocle.

Empedocle, non che eccellente filosofo, ma fu del pari profondo politico. Siciliani, non andate qua e là ad apprendere tapini da questo e da quello ordini ci-

vili e fogge di governo. Guardate i maestosi avanzi delle nostre antiche città; specchiatevi su i nostri legislatori; richiamate alla memoria i fatti chiarissimi, non che della nostra greca Sicilia, ma della vita d'Empedocle. Così tratto tratto diverrete atti a maneggiar le cose pubbliche, e ben presto vi sarà tra voi politica, non cabala, libertà, non licenza.

Empedocle, convinti un dì i nobili di Girgenti di peculato, atterrò ivi la lor signoria. Non è disdicevole quindi l'immaginarcelo ch'egli con la stessa voce così riprenda gli ottimati di nostra età: « Finito è il tempo in cui, usurpata un' ingiusta franchigia di pubblici dazi, generosi offrivate al re il danaro del popolo, a fine di ottener da quello nuove insopportabili prerogative, e di stringere questo vie più con nuove insoffribili catene. Finito è il tempo in cui, macchinando l'esenzion delle taglie, scaricavate gran parte del pubblico peso sulle città immediatamente al re sottoposte a fine di disertar queste, e di raunare schiavi in gran copia nelle terre a voi immediatamente soggette. Finito è il tempo in cui voi assumendo la voce e qualità di nazione che non avevate, minacciosi vi rivolgevate contro del trono per non pagare e taglieggiare il popolo ogni tre anni. Già il principe è congiunto col popolo. Già la voce del re, ch'è quella dell'intiera nazione, è divenuta oggi più imperiosa insieme e sicura. Essa ha già rivelato, il grande arcano del tirannico impero essere stato riposto nell'aver voi voluto finora poco o nulla soffrire dei dazi, e farli tutti andare a carico della povera gente. Chi di voi potrà or tollerare con animo tranquillo tra vecchi debitori dello Stato non altri nomi leggersi che i vostri e de' vostri antenati? Chi sarà

mai tanto scellerato che, rivelando il falso, voglia occultare l'immensa estensione de' suoi ricchi fondi, affinchè a danno del meschino e del povero paghi egli quanto meno si possa? Chi sarà così ribaldo che voglia sgravar d'imposta la terra, unica e sola sorgente di ricchezza in Sicilia, per istrappare con mano rapace qualche misero tozzo dalla bocca famelica dello stanco ed affannato agricoltore? Se ciò han fatto i vostri maggiori, sono essi stati i più tristi nemici, anzi i più crudeli tiranni dell' infelice Sicilia. Si appartiene ora a voi lavar le macchie di quelli e onorar voi stessi, contribuendo alla pubblica felicità col pagarsi prontamente da voi a proporzione della vostra opulenza . . . . » =

Dalle *Memorie sulla vita e filosofia d'*Empedocle *Gergentino* di DOMENICO SCINÀ'.

---

## FRAMMENTI DI ALTRI PITAGORICI.

### §. 4.

### IDEA FONDAMENTALE DELLA FILOSOFIA MORALE PITAGORICA.

*Da Ippodamo di Turio* (1).

Alcuni fra gli animali sono capaci di beatitudine, altri no. Ne sono capaci quelli dotati di ragione, perocchè la beatitudine non può sussistere senza la virtù, ma la virtù non si ravvisa se non in un soggetto dotato di ragione. Animali incapaci di bea-

(1) Collezione degli *Opuscula mythologica physica et ethica, græce et latine*, ed. *Galæo*. Amstel. 1688, pag. 658-665.

titudine son quelli che mancano di ragione. Nella stessa guisa che chi manca della vista non può essere capace alle opere che richieggono questo senso, così i soggetti privi di ragione non possono compiere le opere che richieggono l'esercizio della virtù.

Nell'animale ragionevole la beatitudine forma l'opera, ossia il frutto della medesima; la virtù poi serve come arte o mezzo a compiere quest'opera.

Nei soggetti dotati di ragione, altri hanno una perfezione assoluta, e diconsi perfetti in se stessi; ed altri una perfezione relativa. Il primo genere di perfezione compete a colui che non abbisogna di veruna cosa esterna tanto per esistere, quanto per esister bene; tale è Dio. Il secondo genere di perfezione si verifica in chi può bensì esser beato; ma abbisogna delle cose esterne; come appunto è l'uomo.

Fra i soggetti capaci di perfezione relativa, altri sono dotati di capacità naturale, come coloro che sortirono un buon naturale ed un retto consiglio. Essi abbisognano dei sussidi esterni oltre i propri: propri sono il buon naturale ed il buon criterio; gli esterni consistono nella convivenza sotto un retto ordinamento di leggi e nella compagnia d'uomini probi.

Altri poi mancano o dell'uno o dell'altro sussidio, o di amendue. Così un uomo di pravo ingegno manca di virtù e di capacità propria. Colla mancanza poi delle buone leggi e della buona società manca degli esterni sussidi. Gli uomini perfetti, altri sono tali per natura, ed altri pel loro modo di vivere. Per natura sono coloro che sortirono un buon naturale e possono dirsi dotati di capacità virtuosa; locchè nella natura originaria di ciascuno costituisce la per-

fezione della sua capacità. Così la perfezione dell'occhio consiste nella natura o temperamento del medesimo. Nella stessa guisa la perfezione dell'uomo consiste in questo buon naturale, ossia in questa capacità di originaria disposizione.

Perfetti per la loro vita sono coloro che non solamente son nati con un buon naturale, ma che eziandio riescono ad essere effettivamente beati, perocchè la BEATITUDINE COSTITUISCE LA PERFEZIONE DELLA VITA UMANA.

La vita altro non è che il complesso e l'ordine delle azioni; il giugnere al fine delle medesime forma la beatitudine, e però ciò si fa colla virtù e colla felicità; quella per l'uso, questa per il buon successo.

Ma Dio non è reso beato nè per alcuna virtù appresa da chi che sia, nè per una felicità derivante da sì fatta esterna virtù. Imperocchè egli per natura sua è altrettanto buono quanto beato; e sempre fu e sarà tale; e tale non cesserà mai di essere, perchè perire non può. L'uomo per lo contrario per natura sua propria non può essere buono e beato, ma egli abbisogna della disciplina e della buona fortuna; la prima formante la virtù, perchè sia buono; la seconda per poter ottenere la felicità e divenir beato. Per la qual cosa la beatitudine umana viene costituita e da altri giudicata col lodare la virtù e col predicare la felicità. La virtù viene aquistata per dono divino, e la felicità per la fortuna umana.

Le cose divine e celesti differiscono tanto dalle mortali e terrene, quanto le cose migliori dalle peggiori; per la qual cosa chi segue gli dèi, divien beato; chi segue i mortali, diventa misero.

All'uomo dotato di prudenza la felicità è cosa conveniente ed utile; conveniente perchè conosce come operare, utile perchè pone la cognizione in atto coi fatti da lui predicati. Bello è dunque il vivere quando la prudenza si congiunge colla felicità, perocchè ivi l'uomo, prendendo la virtù di mira come stella polare, e condotto da prospero vento, pone in opera questa virtù. Così facendo, egli non solamente seguirà Dio, ma anche unirà il bene umano col divino.

La differenza del bene o del mal vivere deriva eziandio dalle affezioni e dalla pratica delle opere. Ogni affezione è onesta o turpe: parimente ogni opera produce o bene o male. L'affezione onesta è quella che partecipa della virtù, l'affezione turpe è quella che partecipa del vizio. Quanto alle opere, quelle sono buone, le quali riscontransi nella felicità; cattive poi sono quelle, in cui incontransi infelicità. Le buone sono compiute dalla ragione che conseguisce il suo fine; le cattive non lo conseguiscono.

Per la qual cosa la virtù non solamente dev' essere imparata, ma eziandio posseduta ed applicata alla sicurezza ed al miglioramento delle famiglie e delle repubbliche, e soprattutto alle utili riforme. Delle cose preclare non solo il possesso, ma anche l'uso seguir dobbiamo. Le quali cose avverranno, se a taluno tocchi in sorte di vivere in una repubblica bene costituita, locchè io chiamo in certa guisa il *corno di Amaltea*. Solamente nel retto ordinamento delle leggi sta il tutto: fuori di questo ordinamento ogni bene dell'umana natura nè si può aquistare, ed aquistato non si può mantenere. Questo ordinamento contiene in se stesso tanto la virtù quanto la via stessa alla virtù. Ciò si dimostra pensando che in

tale ordinamento da una parte vengono prodotti uomini di buona indole, dall'altra i buoni costumi, i buoni studi, le acconce leggi; e però regnano la pietà ed il vivere perfetto. Per la qual cosa onde vivere internamente tranquillo ed esternamente felice, riesce necessario di vivere e morire in una ben ordinata repubblica.

La ragione di questa conclusione vien manifesta qualora si pensi che l'uomo forma parte della società, e per questa ragione egli vien renduto perfetto non solamente coll'essere semplice socio, ma col mostrarsi socio probo. Alcune cose si trovano nei più e non nell'uno; alcune nell'uno e non nei più; alcune poi sì nei più che nell'uno, e per conseguenza si trovano nell'uno perchè si trovano nei più. L'armonia di fatto, il concento, il numero si riscontrano nella pluralità, imperocchè niuna parte di tutte queste cose può costituire il tutto.

L'eccellenza della vista e dell'udito, la velocità dei piedi esistono nell'uno; ma la tranquillità e la potenza dell'animo si ravvisa sia nell'uno, sia nei più, sia nel tutto, sia nell'universo; e però tali beni sono nell'uno, perchè sono nei più, e sono poi nei più perchè derivano dal tutto e dall'universo.

La costituzione della natura del tutto costituisce le singole parti, e la costituzione dei singoli compie la costituzione del tutto, e quindi dell'universo. Ciò vien fatto, perchè per se stessa le natura è bensì un tutto particolareggiato, ma non è parte di questo tutto: se di fatto non esistesse il mondo, non esisterebbero nè il sole, nè la luna, nè le stelle fisse o erranti: da che poi il mondo esiste, tutte queste cose singolari vi si riscontrano. Nella stessa natura degli

animali si verifica questa condizione, perocchè se l'animale non esistesse, non apparirebbero nè l'occhio, nè la bocca, nè le orecchie; ma da che l'animale esiste, tutte e singole queste cose si ravvisano. Come dunque il tutto ha relazione attiva colle parti, così la potenza del tutto ha relazione colla potenza della parte.

E siccome senza l'armonia e la divina cura del mondo le cose esistenti non potrebbero durare nel loro stato, così senza il retto ordinamento delle leggi nella città niun cittadino riuscir potrebbe buono o beato. Lo stesso accade nella vita animale, perocchè senza della salute dell'animale nè il piede nè la mano potrebbero goder vigore e sanità. E come la possanza vitale del mondo risulta dall'armonia, così la sanità ed il vigore della città risulta dal buon ordinamento delle leggi. Le parti poi d'ogni particolare complesso si riferiscono al tutto ed all'universo; e come la sorte dell'occhio si riferisce al complesso di tutto il corpo, così le diverse parti del gran tutto si riferiscono alla gran causa dell'universo.

## §. 5.

### SCHIARIMENTO DI EURIFAMO (1).

La vita perfetta dell'uomo siccome sta disotto di Dio, perchè in se stessa non è perfetta, così sta sopra ai bruti, perocchè è partecipe della virtù e della beatitudine. Dio non abbisogna di verun sussidio esterno, perocchè per natura sua è buono,

(1) Dalla detta Collezione, pag. 665-669.

beato, e per sè perfetto. Così pure al bruto non occorre il sussidio della ragione: e mancando ai bruti la ragione, manca la conoscenza delle loro azioni.

Ma l'uomo si regge in parte col proprio consiglio, ed in parte abbisogna del divino soccorso. Come dotato di ragione, egli può conoscere le cose oneste e turpi, può ricevere le ispirazioni del cielo e comprendere gli dêi altissimi, e così essere divinamente aiutato. Essendo poi egli dotato di volontà e di conglio, per cui può praticare la virtù o i vizi, venerare o essere avverso agli dêi, egli si considera dotato di libertà. Da ciò ne viene che può conseguire tanto la lode e l'onore, quanto il vituperio e l'ignominia, secondo che egli pratica o la virtù od il vizio.

Niun fatto vi ha che possa essere tanto degno ed accetto al mondo ed agli dêi, quanto la composizione di una città bene ordinata e la formazione delle buone leggi e della buona repubblica. Imperocchè ogni uomo essendo individualmente impotente a procacciare a se stesso un ottimo vivere, ciò non ostante egli fu renduto attissimo a costituire un'intera e perfetta società. La vita umana è simile ad una lira in ogni parte perfetta ed accurata; e siccome una lira ricerca tre cose, cioè l'apparato, la composizione ed il tocco musicale, così la vita umana abbisogna di queste tre cose. Per l'apparato s'intende il complesso di tutte le parti componenti, come le corde e gli altri pezzi, per sostenere e far rendere il suono; per composizione s'intende la mutua proporzione degli accordi; per pulsazione finalmente s'intende il moto impresso a tutto lo stromento. Parlando dell'uomo, l'apparato consiste nel giusto numero delle cose necessarie alla vita: necessarie poi alla vita sono la sa-

nità corporale, le ricchezze, gli amici, la gloria. La composizione consiste nel temperamento di tutte queste cose secondo l'ordine della virtù e delle buone leggi. La pulsazione finalmente, ossia il movimento di queste parti, consiste nello scambievole commercio, fatto in modo che, come spinta da vento propizio, la virtù cammina al suo fine senza incontrare avversità.

La beatitudine non sta nel fare astener l'uomo dalla mêta liberamente proposta, ma bensì nel raggiungerla.

L'uomo vien renduto perfetto parte coll'opera sua e parte coll'opera altrui, e ciò o per natura o per la propria condotta. Per natura, se naque buono; per la propria condotta, se egli divenga beato. La beatitudine costituisce la somma e la perfezione dei beni umani, donde ne viene che le due parti della vita vengono costituite dalla virtù e dalla felicità corporale, ed amendue unite formano il complesso animale. Volere le cose oneste e sopportare le gravi è proprio della virtù, talchè il desiderato compimento dei consigli e il fine delle operazioni è posto nella felicità. Siccome un duce vince col valore e colla fortuna, siccome un nocchiere felicemente naviga coll'arte e col vento propizio; e siccome l'occhio ben vede e colla propria facoltà e colla luce prestata; così eccellentissima vien renduta la vita umana colla virtù e colla felicità.

## §. 6.

## COME LE AFFEZIONI E LE PASSIONI NUOCIANO ALLA FELICITÀ.

*Da Ipparco* (1).

Brevissimo essendo il tempo della vita umana a paragone coll'eternità, così una brevissima peregrinazione stabiliranno gli uomini se si proporranno di vivere colla tranquillità dell'animo. Ciò conseguiranno soprattutto col conoscere bene se stessi come mortali e fatti di carne e dotati di un corpo soggetto ad offese ed a morte, e come esposti a mali gravissimi fino al respiro estremo.

Incominciamo pertanto a parlare delle cose che riguardano il corpo. Queste son pleuritidi, malattie de' polmoni, frenitidi, podagre, mali di vescica, dissenterie, letarghi, epilessie, ulceri putredinose ed altri infiniti morbi. Ma all'animo molto maggiori e gravi cose accadono. Tutto ciò che vi ha di scellerato, di vizio, di peccato e d'empietà nella vita degli uomini, tutto trae il suo principio dalle perturbazioni dell'animo. Imperocchè per cupidigie immoderate e da natura aliene molti caddero in isfrenati impeti, nè poterono raffrenare o nelle figlie o nelle madri turpissime libidini. Che più? Molti genitori non istrozzarono forse i loro propri figlioli?

A che riferirò io le calamità che d'altronde derivano, come i diluvi, le siccità, i cocenti calori, l'inclemenza del freddo, e talvolta la peste nata dallo

(1) Pag. 659 della predetta Collezione.

squilibrio dell'aria, le fami e i vari casi per cui intere città vengono desolate? Tutte queste cose conosciamo essere incerte ed instabili, e quindi al mondo non trovarsi nella sorte umana niente di fermo, di perpetuo e d'immobile.

Il che tutto ponderando e assai bene entro noi stessi pensando che le cose date a noi non possono essere durevoli, con buon animo vivremo, e fortemente sopporteremo checchè accade.

Taluni fingendosi migliori e durevoli le cose compartite o dalla natura o dalla fortuna, e non quali realmente sono, trovandosi subitaneamente privati di tali pegni, si gettano in gravi e turpi costernazioni, di modo che vivono in modo acerbissimo e miserrimo. Ciò si vede o nella perdita delle ricchezze, o nella morte degli amici e dei figli, o nella perdita di altre cose che tenevansi assai care. Allora piangendo ed esclamando, se stessi soltanto proclamano infelici e deplorabili, dimenticando che altri molti incontrarono sventure simili a quelle da loro provate, nè pensando alla vita degli uomini de' tempi scorsi, ed a quante calamità e miserie molti sono andati soggetti allora ed anche presentemente.

Per la qual cosa noi ci ridurremo a tranquillità se dalla storia a noi pervenuta impareremo che molti, perdute le ricchezze, rimasero salvi quando caddero per loro colpa in mano dei ladroni o di un tiranno; molti eziandio essere stati odiati da quelli stessi che furono da loro amati; nè pochi da figli e da amici carissimi essere stati uccisi: in breve, se la nostra vita paragoneremo colla altrui assai più infelice, e considereremo tutte le umane sventure, vivremo assai più tranquilli.

Al certo chi si sente uomo non deve solamente pensare che gli altrui mali siano sopportabili, ma deve considerare egualmente sopportabili i suoi, perocchè tutta la vita si vede piena di disgrazie. Ma coloro che smodatamente piangono e gridano, oltrechè non ricuperano le cose perdute, nè a vita richiamano il morto, gettano il loro animo in maggiori perturbazioni.

Tutte queste cose considerando, noi dobbiamo con tutti gli sforzi avvezzare l'animo nostro, e purgarlo dalle macchie inveterate, e colla filosofica dottrina sgombrarlo dalle male opinioni. Ciò ne verrà fatto se porremo in pratica la prudenza e la temperanza, e la presente fortuna sopporteremo di buon animo, senza più cose desiderare. Imperocchè coloro che assai cose abbracciano, non pensano mai di dover finire la vita. E perchè ciò non avvenga, godiamo dei beni che ci stanno sotto mano, e per mezzo della filosofica gravità ci libereremo dalla smodata cupidigia delle turpi cose.

## §. 7.

### SEGUE DEL SOGGETTO STESSO.

*Da Teage* (1).

L'animo umano è costituito in modo che una parte di lui si è la ragione, un'altra si è l'iracondia, la terza il desiderio. La ragione presiede alla cognizione; l'ira alla forza esterna; finalmente il desiderio al volere. Allorchè dunque queste tre facoltà in un sol com-

(1) Pag. 681-684.

plesso vengono rattemprate, nascono la virtù e la concordia; per lo contrario quando fra sè vengono disgiunte, nascono il vizio e la discordia.

Ed in vero tre cose sono necessarie alla virtù, cioè la ragione, il poter operare, ed una buona deliberazione. Colla prudenza viene ben ordinata la ragione, perocchè si contrae l'abitudine del giudizio e della contemplazione. L'ira aquista il carattere di fortezza, la quale nasce dall'abitudine di resistere e di sopportar le cose gravi. Al desiderio vien prestata la temperanza, la quale consiste in una certa moderazione degli appetiti corporali. In complesso finalmente ne sorge la giustizia intera dell'animo.

Malvagi poi vengono resi gli uomini, o per la malizia, o per l'intemperanza, o per la ferocia. Oltracciò ingiustamente operano o per causa di lucro, o per causa di voluttà, o per causa di gloria. La malizia si riferisce alla ragione, parte prevalente dell'animo: e siccome la prudenza viene paragonata ad un'arte buona, così la malizia vien paragonata ad un'arte cattiva, e ciò perchè va macchinando inganni ingiuriosi ad altri. Così pure l'intemperanza è riferita al desiderio, perocchè il suo opposto cioè la continenza, consiste nel moderare gli appetiti, e nel non moderarli consiste l'incontinenza. Finalmente la ferocia si riferisce all'ira, perocchè quando taluno reca un male non a guisa di uomo, ma a guisa di fiera, tal maniera dicesi ferocia.

Da tutte queste affezioni nascono molti effetti e fini conseguenti; e siccome l'avarizia è figlia della malizia, così alla ragione, parte prevalente dell'animo, si riferisce la malizia; nella stessa guisa come all'ira, ossia all'avversione o all'odio appartiene l'am-

bizione, così l'ira quando è resa eccessiva produce la ferocia. Finalmente siccome il desiderio delle cose corporali appartiene alla facoltà di desiderare in generale, così quando è eccessivo partorisce l'intemperanza. Per la qual cosa, siccome per queste cause operiamo ingiustamente quando si oltrepassano certi limiti, così pure opereremo giustamente quando questi limiti saranno rispettati.

Di fatto egli è proprio della virtù beneficare e giovare; del vizio il mal fare e il nuocere. E siccome altra delle parti dell'animo comanda ed altra serve, e rispettivamente in questo comando ed in questa obbedienza si riscontrano i vizi e le virtù; così ne segue che le virtù possono essere in parte imperanti, in parte obbedienti, e così in parte divengono miste.

La prudenza comanda, e la fortezza e la temperanza obbediscono. Finalmente la giustizia risulta dalla mistura e dal complesso di queste virtù. La materia ossia il soggetto sul quale agiscono le virtù, sono le affezioni naturali dell'uomo. Di queste affezioni o perturbazioni altre sono deliberate, ed altre no; altre sono abbracciate dalla volontà e con lei congiunte, ed altre sono respinte ed avverse. Il piacere è congiunto, ossia abbracciato dalla volontà; il dolore è disgiunto e respinto. Su queste leggi gli uomini civili adattano le loro regole in modo che venga esercitata una giusta libertà.

Ma la mente, collocata in cima quasi in una specola da ogni parte traforata, va investigando la scienza delle cose che sono, e ciò fa per potere dopo l'investigazione e l'aquisto far uso di sempre migliori e più eminenti prerogative. Perocchè la

cognizione delle cose divine e delle altre eminentissime, forma il principio, la causa e la norma della vita beata.

§. 8.

DELLE VIRTU' E DEI VIZI.

*Da Teage* (1).

L'animo umano è così costituito che una parte di lui sta nella ragione, la seconda nell'amore, la terza nell'odio. La ragione presiede alla cognizione, l'odio al vigore, l'amore all'appetito. Quando queste tre cose vengono fra loro composte e regolate in una istessa azione, allora si producono la concordia e la virtù nell'animo: per lo contrario, quando fra loro si disciolgono e si pongono in contrasto, nascono il vizio e la discordia.

Alla virtù poi sono necessarie tre cose, vale a dire la ragione, la facoltà di operare e la deliberazione. La cognizione è quella facoltà colla quale contempliamo le cose e giudichiamo. La forza esecutrice risulta dal vigore e dalle cagioni, per le quali noi ci portiamo ed operiamo sulle cose ed in quelle dimoriamo. Finalmente la deliberazione fa l'ufficio di mani dell'anima, per le quali afferriamo le cose.

Allorchè l'intelletto modera le parti dell'animo prive di ragione, si producono la tolleranza e la continenza: quella regola la fatica, questa raffrena i piaceri. Per lo contrario quando le parti prive di ragione comandano all'intelletto, ne nascono la

(1) Detta Collezione, pag. 681-684.

mollezza e l'incontinenza: quella fugge le fatiche, questa è vinta dai piaceri. Ma allorchè la parte migliore dell'anima presiede e comanda, e la deteriore ubbidisce e segue, e fra loro son consentanee, allora tutto il bene per tutto l'animo esiste.

L'amor del piacere quando segue la ragione fa nascere la temperanza; l'odio al dolore nell'istessa guisa fa nascere la fortezza: allorchè poi le parti tutte seguono la ragione, nasce la giustizia. Con questa si distinguono tutte le virtù e tutti i vizi dell'animo. La virtù perfetta e suprema risulta da un certo ordinato tessuto di tutte le parti dell'animo; e siccome in questo esistono tutti i beni dell'animo, così senza di lui esistere non possono. Per la qual cosa la giustizia fra gli dêi e fra gli uomini ottiene una grande possanza. Questa virtù contiene la comunione di tutto l'universo sì fra gli uomini che fra gli dêi.

Fra i celesti essa è la Temide; fra gl'inferi essa è la Dice: fra gli uomini poi assume il nome di legge. Tutte queste cose indicano che la giustizia costituisce la suprema virtù.

Allorchè poi la virtù si occupa nel deliberare saviamente, dicesi di prudenza. Allorchè è impiegata nel sopportar le gravi cose assume il nome di fortezza. Quando essa modera i piaceri, si chiama temperanza. Quando si esercita nel non lucrare indebitamente e nel non recare altrui ingiuria, assume il nome di giustizia.

Il conseguire una cosa secondo la retta ragione od oltre la retta ragione, forma le azioni decenti o indecenti, ossia il conveniente o lo sconveniente. Dello sconveniente si danno due specie, le quali consistono nel troppo o nel poco; ma la virtù porta l'a-

bitudine della convenienza, per la qual cosa contiene il sommo ed il mezzo delle azioni umane.

La virtù dei costumi si esercita nelle mozioni dell'animo: le supreme vengono ridotte al piacere e al dolore. La virtù non consiste nello spegnere nell'animo le passioni, ma bensì nell'acconciamente ordinarle. Imperocchè la sanità, che consiste nel buono contemperamento delle corporali facoltà, non esige che il freddo, il caldo, l'umido ed il secco siano tolti di mezzo, ma bensì che la loro azione venga mescolata e moderata. Così pure nella musica essa non nasce dal togliere il grave e l'acuto, ma sibbene se acconciamente vengano frammisti, perocchè si leva la discordia delle voci e nasce il concento. Similmente frammezzando acconciamente il caldo ed il freddo, l'umido ed il secco, nasce la sanità, ed il morbo perisce. Nella stessa guisa l'amore e l'odio rettamente composti tolgono i vizi, e danno l'essere alle virtù ed ai buoni costumi.

Egli è sommamente proprio dei costumi virtuosi l'uffizio che viene nelle cose oneste prestato dalle deliberazioni. Si può usare della ragione e della forza senza la virtù, ma usare non se ne può senza del consiglio, perocchè il consiglio indica la dignità dei costumi. Colla forza dell'animo si comanda all'odio, con quella della ragione si comanda all'amore, con ciò si producono la continenza e la tolleranza. Per lo contrario in chi manca di ragione l'energia sospinta dagli stimoli produce l'incontinenza e la mollezza. Tali affezioni dell'animo per altro sono imperfette virtù ed imperfetti vizi; e siccome la ragione è per se stessa cosa sana, così le parti dell'animo prive di ragione sono ammalate.

In generale la composizione delle parti dell'animo non appartenenti alla ragione colla stessa ragione costituisce la virtù. Quando poi il piacere ed il dolore sono regolati colla norma della convenienza, essa virtù viene posta in opera. Imperocchè la vera virtù altro non è che l'abitudine della convenienza, la quale è posta fra il troppo ed il poco. Il decoro e l'indecoro, ossia il conveniente e lo sconveniente stanno fra loro come l'eguale e l'ineguale, il regolato ed il confuso. L'eguale ed il regolato sono finiti; l'ineguale ed il confuso sono infiniti. Le parti delle cose ineguali si riferiscono al mezzo e non iscambievolmente l'una all'altra, siccome ottuso si dice l'angolo che è maggiore del retto, e acuto quello che ne è minore. Così pure maggiore è quella linea retta che supera l'altra che è condotta dal centro; parimente più lungo è il giorno quando supera quello prestato dall'equinozio. Le malattie pure nascono o per eccesso di caldo o per eccesso di freddo del corpo umano; e perciò col sorpassare il giusto temperamento di mezzo.

Ciò che dicesi di tutte queste cose fisiche, si verifica anche nelle cose dell'animo e particolarmente nella proporzione delle sue affezioni. Così nel sopportar le cose gravi, siccome l'audacia va al di là di quel che conviene, così pure l'ignavia sta al di sotto e pecca nel meno. E siccome la prodigalità va al di là della convenienza nello spendere, così la grettezza sta nel meno e nel disotto della giusta misura. E siccome nell'impeto della collera l'ira naturale sorpassa la conveniente misura, così la stupidità sta di qua di essa. Simile è il rap-

porto di tutte le altre affezioni fra loro opposte. Parlando della virtù, siccome si è detto che essa consiste nell'abitudine di ciò che conviene, ossia nella convenienza e nel giusto mezzo delle passioni, così non deve essere nè stupida nè smodatamente appassionata, imperocchè, siccome lo stupore rende l'animo immoto e languido a ben operare, così la smoderata passione lo rende confuso ed imperito. Per la qual cosa la passione nella virtù deve transitoriamente trasparire come l'ombra e la linea nella pittura. E come in questa dai buoni colori deve risultare ciò che è vivo e tenero e che esprime il vero naturale, così le passioni dell'animo vengono animate dall'impeto e dall'istinto della virtù naturale; imperocchè la virtù, siccome sorge dal vigore delle passioni dentro certi limiti, così quando è nata si congiunge con esse, nella stessa guisa che dal grave e dall'acuto nasce il concento, dal caldo e dal freddo la temperatura, e dal grave e dal leggero nasce l'equilibrio. Non si debbono dunque torre dall'animo le passioni, perocchè ciò va contra lo scopo e conduce all'inazione; ma bensì nell'uomo dotato di ragione conviene acconciamente comporre queste passioni giusta la convenienza e la mediocrità.

## §. 9.

### DELLA SAPIENZA.

*Da Archita* (1).

La sapienza a tutte le umane cose sovrasta tanto, quanto la vista ai sensi corporei, quanto la mente

(1) Detta Collezione, pag. 732-735. Gli altri frammenti sono riferiti da Stobeo, questo da Giamblico.

alle facoltà dell'anima, quanto agli astri il sole. Siccome colla vista abbracciare si possono molte e svariate cose anche poste da lontano, le quali dagli altri sensi non possono esser raggiunte, così la mente coll'apprendere e col ragionare, giudicando del perchè delle cose, è costituita come veduta e possanza di cose preziosissime. In ciò rassomiglia al sole, il quale vien appellato occhio ed anima dei viventi: perocchè per lui tutte cose si veggono, si generano, si radicano, e dopo che son nate, si alimentano, ingrandiscono e ristorano.

Fra tutti gli animali l'uomo fu creato sapientissimo; imperocchè egli può contemplar le cose esistenti, e da tutte ritrarre scienza e ordinamento. Oltracciò Dio stampò e infuse in lui tanto il sistema dell'ordinamento, secondo il quale tutte le specie delle esistenti cose si diramano, quanto le significazioni delle cose e delle parole, imperocchè fu assegnato un luogo particolare per formar il suono delle voci, e questo consiste nella gola, nella bocca e nel naso. E siccome l'uomo è formato quale stromento delle voci per cui i nomi e le cose vengono espresse, così egli è pure stromento delle nozioni che si ritraggono dalle cose esistenti. Quest'ultima opera di sapienza è quella a cui parmi l'uomo sia nato e costituito, e per la quale egli ricevette da Dio le facoltà e gli stromenti, ossia i mezzi onde esercitarle.

L'uomo è nato e costituito in modo che possa nell'universo contemplare l'ordine della natura. Per lo che, se la ragione dell'uomo contempla nell'universo la ragion della natura, e la sapienza dell'uomo considera e va scrutando le vie e i mezzi delle cose esistenti, ne viene per chiara conseguenza, la ragione

dell' uomo esser parte di quella ragione dotata di mente che riscontrasi nell'universo.

La sapienza non versa solamente su di uno o di un altro particolare delle cose, ma bensì assolutamente sopra tutte quelle che esistono. Non deve dunque di ogni cosa speciale indagare dapprima i principii; ma quelli che sono comuni alle cose tutte. Offizio della sapienza si è prendere di mira e contemplare quelle cose che accadono in generale; e però la sapienza ritrova i principii delle cose tutte.

Chiunque pertanto può risolvere tutti i generi che vengono formati da uno ed identico principio, e quindi di nuovo comporre e compaginare col numero, quello a me pare sapientissimo e sopra modo veracissimo. Allora dir si può aver trovato una bellissima specola, dalla quale può contemplar Dio e le altre cose tutte da lui separate nella loro serie e nel loro ordine. Entrato in questa via larghissima, dritto camminerà coll'animo e raggiungerà la mêta, perocchè chiaramente cogliendo e concatenando i principii coi loro fini, verrà in chiaro essere Dio principio, mezzo e fine delle cose tutte, le quali si effettuano secondo la giustizia e la retta ragione.

## §. 10.

## DEL COLTIVARE L'INTELLETTO.

*Da Archita* (1).

Tu devi renderti perito o coll' imparare dagli altri o col ritrovare tu stesso le cose di cui puoi aver cognizione. Se impari da altri, tu aquisti da altrui, ed

(1) Detta Collezione, pag. 702.

aliena è la tua cognizione: se poi ritrovi tu stesso, la cognizione è tutta tua.

Se saprai ricercare, facile sarà il ritrovare; se ricercare non sai, difficile sarà il ritrovare.

Coll' inventare si rintuzzano le dissidenze e si aumenta la concordia, imperocchè, siccome in questa domina l'eguaglianza, così si allontana l' iniquità, e mediante di lei si compongono i contratti. Mercè di lei i poveri ricevono dai ricchi, e i ricchi concedono ai poveri, da che credono gli uni e gli altri di conseguire equi partiti.

Avendo in vista l'equità, si ottiene una norma per conoscere gli uomini che recano ingiuria ossia danno ingiusto, e però serve di freno a coloro che sono instrutti, e prima di recar danno, lo previene; perocchè essi ben sanno di non poter nascondere il danno recato allorchè si venga all'effetto. Quanto poi agli imperiti, dimostrandosi che la cosa stessa è misfatto, essi vengono rattenuti dall' ingiuriare.

## §. 11.

### DELLA GIUSTIZIA.

*Da Polo* (1).

Io stimo doversi dire la giustizia madre e nutrice di tutte le altre virtù, perocchè senza di lei niun uomo può essere temperante, nè forte, nè prudente. Ciò si vede, considerando che la giustizia altro non è che un'acconcia pace ed armonia.

La dignità di lei viene resa viepiù manifesta se le

(1) Detta Collezione, pag. 702-703.

altre abitudini umane noi considereremo. Quelle si riferiscono a particolari; ma questa riguarda sì la moltitudine, che interi consorzi.

L'impero che regge il mondo tutto, viene appellato providenza, e Dice, se per decreto di certi dêi. Quanto poi alle città, essa viene chiamata e posta nella pace e nel retto ordinamento delle leggi. Nella famiglia questa giustizia si verifica nella concordia del marito colla moglie, nella benevolenza dei servitori verso i padroni e nella cura dei padroni verso i servitori. Nel corpo la sanità ed il prospero vigore, cose carissime ad ogni animale, risultano dalla stessa giusta armonia: finalmente nell'animo la sapienza, la quale fra gli uomini deriva dalla scienza e dalla giustizia, risulta da questa stessa armonia.

Per la qual cosa s'essa così costruisce e conserva le parti ed il tutto, ed effettua fra loro la composizione, come mai non si dovrà tenere qual madre e nutrice nel giudizio di tutti?

## §. 12.

### DELLA PRUDENZA.

*Da Archita* (1).

L'uomo che brama di divenir prudente, deve praticare le seguenti cose, cioè: In primo luogo se egli abbia sortito dalla natura un ingegno ed una memoria capaci di coltura e di fatica, egli esercitar si deve assiduamente fin da fanciullo a ragionare, ad un vivere corretto per conseguire una retta filosofia.

(1) Detta Collezione, pag. 701.

In secondo luogo deve procurarsi l'esperienza delle cose religiose e dei vari modi di vivere degli uomini. Imperciocchè la prudenza vien collocata in due cose: la prima che l'uomo abbia la cognizione e l'abitudine del retto vivere, e la seconda che molte cose abbia vedute ed in parte trattate egli stesso, ed in parte ne abbia notizia per esempio altrui.

Non aquisterà al certo prudenza colui che fin da fanciullo non si sarà esercitato a ben ragionare, al vivere corretto, ed in accurate contemplazioni, quand'anche avesse udito molti esempi e trattato molte cose. — Lo stesso avviene a colui che si rattiene soltanto nella speculazione. Come nella mera pratica dei particolari si accieca la mente non considerando anche il tutto, così pure col considerare il solo tutto senza discendere ai particolari dell'esperienza, non si aquista il lume necessario. Nella stessa guisa che colui che pose insieme le parti di un conteggio può formarsi l'idea della somma totale, così negli affari la ragione illuminata può delineare la totalità della cosa, e l'esperienza giudicare delle particolarità.

## §. 13.

## DEL MATRIMONIO.

*Da Ocello Lucano* (1).

Io credo conveniente il dire qualche cosa intorno le generazioni degli uomini, e dimostrare come e per quali leggi debbono essere adempiute.

(1) Detta Collezione, pag. 645 e seg., nel libro intitolato Περι του Παντος, o sia *Dell'Universo*, cap. IV. Sanno già i nostri lettori che questo libro si reputa apocrifo.

Egli è duopo a prima giunta accordare, che noi non dobbiamo avvicinarci alle donne per semplice scopo di piacere, ma bensì per generare dei figli. Egli è certo che le potenze, gli organi e i desideri che furon dati agli uomini dalla divinità, non furono loro accordati per il piacere, ma per la durevole conservazione della stirpe umana, e per perpetuarla indefinitamente. Siccome era impossibile che l'uomo nato mortale avesse parte ad una vita divina, perchè l'immortalità non poteva essere il retaggio dell'umanità; così Dio ha stabilita questa immortalità rendendo continua e perenne la generazione. È dunque duopo fissare da principio, che la propagazione non è stata stabilita per il piacere.

Oltracciò è necessario di considerare, che l'uomo nell'ordine delle cose che lo riguardono ha un rapporto diretto coll'ordine dell'universo, e però, formando parte d'una famiglia, d'una città, egli deve supplire a quello che ivi va mancando, s'egli non vuole operare contro la società, la politica, la divinità.... La gente dabbene crede esser buona cosa, che non solamente le famiglie, ma eziandio le più grandi città della terra sieno popolate, specialmente di buoni cittadini, perchè l'uomo è l'animale il più dolce e il migliore di tutti.

Coll'osservare la modestia e la pietà nella generazione, gli uomini abiteranno città ben regolate: essi non faranno stolte spese; assisteranno i loro concittadini e i loro amici nel governo dello Stato, ed in tutti gli affari politici; e non solamente somministreranno una gran moltitudine di abitanti, ma contribuiranno eziandio alla loro perfezione.

Parecchi fanno matrimoni senza aver riguardo alla

gloria e alla utilità pubblica, nè altro considerare che le ricchezze e la nobiltà della stirpe. In vece di prendere una giovine e bella moglie, ne menano una attempata; o in vece di sposare una persona, il carattere della quale rassomigli al loro, si uniscono ad una illustre per nascita e ricca assai: ma indi ben presto disputando sulla preminenza della loro nobiltà, in vece di vivere in concordia ed unione, vivono nella discordia e nella disunione. La moglie avendo maggiore ricchezza, nobiltà ed amici, pretende di comandare al suo marito contro la legge della natura; ed il marito giustamente combattendo, e non volendo essere in casa sua il secondo ma il primo, non può ottenere il primato. Da tutte queste dispute ne segue, che non solamente le famiglie particolari, ma le città sono rese infelici; perciocchè le famiglie formano parte delle città, e queste medesime parti entrano nella composizione del tutto, o sia del mondo: ora è troppo naturale che un tutto composto di parti riesca tale, quali sono le sue parti.

Nella stessa guisa che la costruzione delle prime parti contribuisce assaissimo o alla perfezione, o al difetto di un'opera; come per esempio, la posizione del fondamento in un edifizio, la chilia nella costruzione di un vascello, il rilasciamento della voce nell'armonia e nella melodia: così pure la disposizione e l'ordine delle famiglie contribuiscono assaissimo a rendere un governo ben regolato, o male.

Coloro che pensano ad aver figli, debbono praticare questi precetti. È di mestieri inoltre ch'essi schivino accuratamente tutto quello che è imperfetto: perchè fra le piante e gli animali le cose imperfette non sono feconde. Avvi un certo tempo fissato dalla

natura alla produzione dei frutti, affinchè questi frutti e i loro semi sieno prodotti da corpi fortificati e perfezionati. Per questa ragione è necessario allevare i fanciulli e le fanciulle in esercizi adattati e continui, e dar loro una educazione conveniente ad una vita laboriosa, savia e costante nella virtù.

Parecchie cose v' ha nella vita umana, intorno le quali una tarda cognizione è la migliore. Conviene allevare la gioventù a non ricercar l'uso de' piaceri amorosi prima dell'età di vent'anni; e fa duopo avvezzarli, allorchè ne fanno uso, a servirsene di rado. S'eglino seguiranno queste massime, ed osserveranno una lodevole continenza, si formeranno un eccellente temperamento.

Mediante i precetti che si danno alla gioventù nella sua infanzia, debb'essere proibito nelle città greche di giacere colla propria madre, colla propria figlia e colla propria sorella. È duopo inoltre che non sia permesso di usare nelle pubbliche vie; perchè egli è bello ed utile che gli ostacoli a questo piacere sieno in grandissimo numero.

Coloro che vogliono procreare, debbono avere dell'antiveggenza su questo punto. La precauzione più necessaria è un regime casto e sano, ed una savia ritenutezza nella quantità degli alimenti, ed un'attenzione intorno al tempo, nel quale questi alimenti debbon esser presi. È mestieri pur anche di schivare l'ubbriachezza e tutti i turbamenti, dai quali le abitudini del corpo riportano detrimento. Ma quello che soprattutto è necessario di osservare, si è di por mente che nell'istante della generazione abbiasi lo spirito tranquillo; perciocchè i principii generanti sono resi cattivi dalle affezioni sregolate, incostanti, e soverchiamente focose.

Non saprebbesi pertanto impiegare abbastanza di diligenza e di applicazione ad oggetto d'aver figli ben nati, e quindi bene allevati. Se quelli che amano i cavalli, i cani, gli uccelli, hanno cura della generazione di questi animali, ed osservano come, in qual tempo e per quale animale convenga farli procreare, affinchè la razza non venga a deteriorare; non è ella forse cosa vergognosa che gli uomini non facciano alcun conto de' loro figli, che li generino a caso, ed abbiano pochissima cura del nutrimento loro e della loro educazione? La negligenza intorno a queste cose è cagione della malizia e malvagità umana, e far alla per fine degenerare la specie degli uomini, rendendola simile a quella delle bestie.

## §. 14.

### MEDITAZIONE SOPRA SE STESSO.

*Da Sesto filosofo* (1).

Tu hai in te qualche cosa simile a Dio; e però usa di te stesso come di un tempio di Dio.

Tempio santo di Dio è la mente dell'uomo pio; ed ottimo altare è un cuor mondo e senza peccato. Avvezza l'anima tua a sentir, dopo Dio, l'eccellenza di se stessa. La ragione che sta in te è luce della tua vita.

Incontaminato custodisci il tuo corpo, come se avessi ricevuto un vestimento da Dio. L'uomo che si lascia vincere dal ventre somiglia alla bestia.

Coltiva ciò che sta dentro di te, nè voler recargli oltraggio colle libidini corporali. Le ricchezze del

(1) Detta Collezione, pag. 645 e seg.

saggio stanno nella continenza. L'uomo libidinoso è inutile a tutto.

L'uomo che conosce Dio non adopera molta ambizione. Turpe ritieni il lodar te stesso. Il millantatore non è sapiente.

Non prestare orecchio a tutti.

Prepara te stesso e rassegnati alle tribolazioni, e vivrai lieto.

Se vuoi vivere lietamente non imbarazzarti di molte cose, perocchè non potrai bastare a tutte.

Chi desidera di essere istrutto diviene operatore di verità.

Quando il tiranno ti minaccia, ricordati chi sei. Solo sul corpo del sapiente il leone ed il tiranno possono aver dominio.

Non voler provocare l'odio della moltitudine. Sopportare gli sdegni domestici è da sapiente.

Il timor della morte contrista l'uomo a motivo dell'imperizia dell'animo. Non voler per altro tu stesso dar causa alla tua morte.

Ottimo è non peccare; ma torna meglio conoscere chi pecca, che ignorarlo.

Il soverchio riso indica un animo trascurato; non voler dunque abbandonarti cotanto, da stemprarti nel riso.

Delle cose che ignori non parlare: di quelle poi di cui sei certo, parla opportunamente. Indizio d'imperizia si è una diffusa narrazione. Le parole insulse riescono di obbrobrio.

Delle cose mondane fa solamente uso secondo il bisogno. Si approssima a Dio colui che si sottrae da bisogni non necessari. L'amor del danaro indica l'amor delle cose carnali.

Pernicioso è servire ai vizi; perchè quanti vizi ha un'anima, altrettanti ha padroni. Sii dunque contento della mediocrità. Studia di esser magnanimo.

Opera cose grandi senza prometterle prima.

Il sapiente opera in modo da non perdere il tempo.

MEDITAZIONE SOPRA ALTRUI.

L'ostia sola accetta a Dio, si è il beneficare altrui con ragione.

Se sarai benigno verso gl' indigenti sarai grande presso Dio.

Se tu impedisci all'uomo ingiusto di operare ingiustamente, tu lo punisci secondo Dio.

Quale vuoi l'uomo convivente con te, tale sii tu verso ognuno di essi. Grand' empietà si commette contro Dio coll'affliggere l'uomo. Ama qualunque è di natura simile a te. Non far ciò che soffrir non vorresti da altri.

Meglio è esser vinto da chi dice il vero, che vincere un bugiardo.

Turpissima cosa è comandare ad altri ciò che per te sarebbe turpe il fare.

Quando presiedi agli uomini, pensa che Dio presiede a te.

Maggiore è il pericolo di chi giudica, che non di colui che è giudicato.

Venera il sapiente come immagine del Dio vivente.

Non istimare assai un uomo perchè abbonda di danaro e di ricchezze.

Usa di tutti gli uomini come se dopo Dio tu fossi lor curatore. Chi abusa degli uomini abusa di se stesso. Onorando il sapiente onorerai te stesso.

Sono empi coloro che, avendo lo stesso Dio padre comune, non pongono in comune gli aiuti ed i sussidi. Bello è anche il digiunare per soccorrere il povero.

Chi presta un benefizio e lo rinfaccia, reca più un oltraggio che un bene.

## §. 15.

### FRAMMENTI DI EMPEDOCLE.

*Da' poemi della Natura e delle Purificazioni.*

Due son le cose, ch'a narrarti io prendo.
Ora l'uno dal più risulta, ed ora
Nasce dall'uno il più: cosa mortale
Ha doppio nascimento e doppia morte.
Genera e strugge l'unïon del tutto,
E, questa sciolta, torna pur di nuovo
Ogni cosa ch' è nata a separarsi.
Tutto alterna così, e così dura
Eternamente: ed ora in un si accozza
Per la virtù dell'amicizia, ed ora
Per l'odio della lite si sparpaglia,
Standosi in aria, finchè non si unisca.
Così l'uno dal più nascer costuma;
Così dall'un già nato il più rinasce.
Entrambi han vita; ma la lor durata
Non è mai stabil. Perchè l'uno e l'altro
Alterna, e l'alternar non ha mai fine,
Sopra di un cerchio eternamente gira.
Ma tu le mie parole attento ascolta,
Che lo spesso sentire e risentire
La mente aguzza. Come pria ti dissi,
Due son le cose ch' a narrarti io prendo.

Ora l'uno dal più si forma, ed ora
Nasce dall'uno il più; ch' è terra, e fuoco,
Ed aqua, ed aria d'un' immensa altezza.
Oltre di questi che tra lor son pari,
Havvi lite dannosa ed amicizia,
Ch' ha per lungo e per largo egual misura.
Tu con la mente la contempla. Invano
Stupidi gli occhi sopra d'essi fissi.
Questi d'ogni mortal nelle giunture
Si vuole innata, e chi n' ha senso in mente
Fa, siccom' essa fa, opre leggiadre.
Di Venere col nome o d'allegrezza
La chiamano, sebben finor nïuno
Seppe indicare dentro a quali cose
S'aggirasse involuta. O tu mortale,
Ascolta i detti che non son fallaci:
L'amicizia e la lite sono eguali,
Hanno la stessa età, l'origin stessa;
Sol con diverso onor l'una sull'altra
Impera e piglia, com' è lor costume,
Il comando a vicenda, al fin del tempo
Scritto a ciascuna dal voler del fato.
Nulla viene oltr' a ciò, ch' ancor non è,
Nulla di quel che è, d'esser finisce;
Se pur finisse, rïaver non mai
Potrebbe in alcun tempo l'esistenza.
Dov' andrebbe a perir, se non v' ha luogo
Sgombro da quello ch' al presente esiste?
E se quel che non è, ora venisse,
D'onde verrebbe? e che? come potrebbe
Accrescer questo tutto, s' egli è tutto?
Sempre dunque le cose son le stesse:
Si mischian, si separano a vicenda

Movendosi tra lor, e nascon sempre
Novelle forme, ma tra lor simili.
Avea la lite già toccato il fine
Ultimo del girar, quando amicizia
Del cerchio, in cui si volge, al centro arriva.
Tutte le cose allor vanno ad unirsi
Per fare l'un; ma a poco a poco il fanno,
Base a base di qua di là giungendo.
Dagli elementi che tra lor si mischiano
Razza infinita di mortali nasce.
Ma in mezzo a que' che s'accozzâr, vi furo
Altri, che invece senza alcun mescuglio
Restaron puri, perchè ancor la lite
In alto li tenea. Piena di colpa
Siccom' ell' è, voleva tutto scisso
Sull' estremo confin del cerchio trarre.
Però de' membri, alcuni fuor spuntaro,
Ed altri no. Ma quanto innanzi corre
Sempre la lite, tanto sempre è pronta
L'amicizia a venir saggia, divina,
Nuda di colpe, d' immortale forza,
E nascer ecco, e divenir nascendo
Della morte alla falce sottoposti
Que' che prima sapean esserne immuni,
E mutando sentier trovarsi misti
Que' che puri eran pria senza miscuglio.
Formasi insomma dalle cose miste
Un numero infinito di mortali,
Che d'ogni specie son, d'ogni figura,
Sì, ch' a vederli è certo maraviglia.

Salvete, o miei diletti abitatori
Dell'alta rôcca, e della gran cittade,

Che del biondo Acragante bagnan l'aque.
Salvete, o cari, cui virtute è cura.
Io sono immortal dio, nel qual mortale
Sto più tra voi, d'onor, siccom'è giusto,
Pieno fra tutti. Allorchè cinto il capo
Di larghe bende e di festanti serti
Io porto il piè sulle città fiorenti,
Corrono e maschi e donne a darmi culto.
E mille e mille, che là van col passo
Dove dritto il sentier li mena al lucro,
Mi s'affollan d'intorno nel cammino:
E mi seguono ancor quelli che intenti
Stansi a svelar dell'avvenir gli arcani,
Ed altri che saper bramano l'arte
Sagace di guarir qualunque morbo.
Ma perchè mi dilungo tali cose
Nel riferire, quasichè d'eccelse
Gesta pur si trattasse, se vincendo
Ogni mortal, sopra di lor m'innalzo?
È volere del fato, è degli dêi
Decreto antico, che s'alcun peccando
Di quegli spirti che sortiron vita
Lunghissima, lordò le proprie mani
Quasi di sangue, sia costui cacciato
Lungi dall'alte sedi, in cui beata
Vivon vita gli dêi, e vada errante,
In pena del fallir, tapino in terra,
Finchè ritorni primavera ai campi
Tre volte dieci mila; ed un di questi
Io son, ch'ora del ciel men vo lontano
Vagando qua e là esul, ramingo,
Solo in poter di furibonda lite.
L'aria gli spirti che falliro, caccia

In mar con forza; il mar li getta in terra;
La terra li rigetta su lanciando
Del sole infaticabile ne' raggi;
D'aria nel turbo il sole in fin gli scaglia.
L'un dopo l'altro van così girando,
E tutti traggon pien di duolo i giorni.
Van per li prati, e per lo scuro erranti;
Ivi la strage e l'ira, ivi tant'altri
Mali hanno sede . . . . .
Ah! la razza mortal quant'è meschina!
Quanto infelice! Quali affanni, e liti
Siete nati a soffrir!

# FILOSOFIA GRECA

## N° VIII.

## SOCRATE

(*V. Tomo III, pag.* 224 *e* 591.)

### §. 1.

### DIO E L'IMMORTALITA' SECONDO SOCRATE.

= Convien osservare, che, se noi prescindiamo dallo stato soprannaturale, a cui viene sollevata l'umanità per la Grazia, la qual Grazia, secondo il dogma cristiano, è una comunicazione immediata di Dio all'anima, e se consideriamo l'uomo nello stato puramente naturale, non si trova in tutta la natura un elemento divino, cioè infinito, eccetto che nella ragione umana. Veramente il *lume* della ragione, che è l'*essere* senza limitazione, ha tali caratteri, che lo

sollevano all'ordine delle cose infinite, e perciò divine. Il perchè tutti i grandi ingegni dell'antichità osservarono questo elemento, e furono scossi di maraviglia considerandone le stupende prerogative di cui va fornito, e delle quali egli solo gode in tutta l'università delle cose. Laonde quelle nobili menti si diedero con ismisurato ardore a meditare questo elemento divino, e più vi meditarono, più ne stupirono. Tutta la filosofia orientale ha per sua base prima e termine fisso questa favilla della divina natura, che accende l' umana intelligenza. Parimente l' italica filosofia, che comincia da Pitagora, quanto è a noi noto di essa, non prende le sue mosse che da questo oggetto essenziale della mente. Con Anassagora questo principio saldissimo di tutto il sapere passa nella Grecia, e da quel tempo forma l'anima della filosofia greca. Egli è per mezzo di Socrate e di Platone, che questo principio immutabile, questo fondamento unico della sapienza si rivela alla riflessione umana brillante di nuova luce, e inesaurabilmente fecondo. A ragione uno scrittore italiano, degno di essere più conosciuto ch'egli non sia, dimostra, che a questo principio non mai abbandonato dalle menti sublimi in verun secolo, deesi la *perennità* della filosofia (1). Or non era egli quasi necessario, per così dire inevitabile, che gl'ingegni che pervenivano a sollevarsi alla contemplazione di questo principio della ragione, vedendolo immensurabile al paragone dell'universo, unico in tutta la natura, altissimo, infinito ne' suoi caratteri essenziali, e in somma veramente divino, gli applicassero il nome di Dio? Era la sola cosa che la divina natura di sè a loro manifestava, e però a questa si

(1) Steuco da Gubbio. Vedi l'opera *De perenni philosophia.*

apprendevano ansiosi, avvisandosi d'aver con essa nelle lor mani per così dire tutta intera la divinità. Tale era il Dio de' filosofi, certamente più rispettabile di tutti gli dêi innumerevoli del politeismo: tale era il Dio pel quale moriva Socrate, stimato un ateo, e pel quale ai nostri tempi molti sostennero, se non la pena di Socrate, certo la stessa sentenza, che rei dichiaravali d'ateismo (1).

Or dunque tanto pose d'importanza l'antica filosofia in questo ultimo elemento divino, in cui l'occhio dello spirito umano sta immobilmente fiso per natura, che distinguendolo dall'anima, dichiararono quello d'un prezzo infinitamente maggiore di questa, e da quello dissero provenire alla mente l'intendere, e lo stesso esistere. In tal modo, secondo questa sapienza dell'antichità, la mente comunica immediatamente con Dio, e questo Dio-lume della mente crea la mente stessa, pur collo starle presente. Di più ebbero conosciuto, che ciò che vede la mente per natura, ciò in cui tutto ella vede, è l'*essere*: di che poterono definire Iddio, a quel modo stesso che lo definisce la divina Scrittura: QUEGLI CHE È. Tutte queste cose il Genovesi stesso confessa d'aver trovate in Plotino (2).

Di più, scoperto, che la mente cominciava l'inten-

(1) Il libro d'ARDUINO degli *Athei detecti* sarà per questo nella storia della filosofia un memorabile monumento.

(2) *Jam Plotinus prolixe de unione menis cum Deo disserit. Inter cætera quæ eo loco dicit, est: « mentem in contemplando* ENTE *(*ON*, quo nomine* DEUM *vocant Platonici) totam esse occupatam ». Etiam illud addit, « ens eo ipso quod intelligitur a mente, dare illi et* INTELLIGEUE *et* ESSE *». Disciplinarum metaphysicarum elementa*, t. III, p. III, c. 3. *De idearum natura et origine.*

dere coll'intuizione di Dio, che ella stessa con questa intuizione cominciava, dissero che la mente partecipava della divinità; e trapassando il sottil confine che parte e tien separate le nature comunicanti in fra loro, e queste confondendo per conseguente e mescendole in una, conchiusero che la mente stessa era una emanazione di Dio; nel quale come in suo principio, un tempo poi, colla morte del corpo, sarebbesi immersa; e così assorbita nell'essere universale, avrebbe perduta ogni individualità. Questa è in espressi termini la dottrina stoica. Ma tutte le nobili scuole dell'antichità (lasciando da banda quelle che Cicerone chiama plebee (1)) convengono nel fondo tra di loro assai più che non paia, e le loro discrepanze sono molte nelle parole e nelle forme, poche e nulle nella sostanza, di maniera che io tengo cosa non punto impossibile, come pur si crede volgarmente, il farne un'amica conciliazione.

E quanto a questa dottrina degli Stoici, che l'anima separandosi dal corpo s'immerga in Dio onde era uscita, e in quel mare come minima gocciola perda se stessa, egli è un errore, ove assai facilmente dovea sdrucciolare quella filosofia, che nell'*essere ideale*, oggetto immanente dell'intelligenza, avea creduto di veder Dio stesso. Perciò nel *Fedone* di Platone si trova qualche traccia dell'opinione stoica. Ivi appunto s'introduce Socrate vicino a bere il veleno, parlante a'suoi amici in questo modo: « Io spero, senza tuttavia poterlo dimostrare, che « nell'altra vita troverò pure gli uomini virtuosi;

(1) *Initium faciamus ab eorum philosophorum doctrina, quos plebeios Cicero vocat, apud nos sensistæ audiunt.* GENOVESI, *Disciplinar. metaphysicar. elem.* t. III, p. III, c. 3.

« ma quanto al trovarvi degli *Dei* amici dell'uomo, « questo è ciò ch'io oso assicurare, se pur di nulla « in queste materie noi possiamo chiamarci sicuri ». Ora il dubbio che dimostra Socrate sul trovare nell'altra vita gli uomini che nella vita presente coltivarono la virtù, non muove altronde, come ottimamente osserva l'ultimo traduttore francese di Platone (1), se non dal sospetto, che l'individualità mediante la morte del corpo si perda del tutto, unendosi l'anima alla divina sostanza. Quanto poi a quegli Dei eccellenti che Socrate si assicura di ritrovare nell'altra vita, essi sono appunto le *idee*, che non posson perire, e che questo filosofo chiama anco essenze, enti, o enti degli enti (2) a' quali l'anima aderisce, e co' quali va immaginando che l'anima si possa del tutto mescere e confondere, tolto l'impedimento del corpo.

Indi viene quel concetto socratico della *virtù* considerata in questa vita, riposto in una cotal *morte* spirituale, concetto sublimato poi tanto dal cristianesimo. Perciocchè come la morte non è che una separazione dell'anima dal corpo, così, diceva Socrate, la virtù non può essere che uno staccamento dell'anima dalle affezioni corporee, un operar di questa con indipendenza da tutte le passioni animali, e solo a seconda del lume eterno che in lei risplende, di questo gran lume che è Dio. Perciò ancora la stessa morte fisica veniva considerata siccome un bene: sentimento, che trovasi ugualmente

(1) Ved. Cousin nella prefazione al *Fedone*.

(2) Dice anco nel Fedone delle idee, che queste costituiscono l'*essere* delle cose: *Ωσπερ αυτης εστιν η ουσια εχουσα την επωνυμιαν την του ο εστιν*,

ne'Platonici e negli Stoici. « Quando verrà quel dì » dicea Seneca « che separerà cotesto misto di *divino* « e di *umano*, io lascerò questo mio corpo dove « l'ho trovato; e io stesso mi restituirò agli dèi: « e nè pur ora veramente sono senza essi, ma le« gato da un che di grave e di terreno » (1). In niun luogo però degli antichi scrittori questo concetto è più ampiamente e più sublimemente sviluppato, che negli stupendi ragionamenti che tenne Socrate a'suoi amici innanzi morire, se pur furono tali, quali a noi vennero tramandati nel Fedone di Platone. Parmi prezzo dell'opera, che io ne rechi qui un qualche brano.

Dopo aver cercato Socrate e stabilito, col consenso de' suoi amici, che la morte non è altro se non la separazione dell'anima dal corpo, egli trapassa a parlare della filosofia cioè della vita virtuosa. Qui toglie a dimostrare, che il filosofo, cioè l'uom virtuoso non può mettere la sua stima nei piaceri del corpo, non può fare un gran caso di nulla che sia corporeo, ma si dee cercare e seguire ciò che è puramente spirituale. È la ragione, la verità, la scienza che deve servire di norma a l'uomo savio nel suo operare, e ch' egli dee seguire costantemente. Or bene, la *scienza* si ha ella forse per mezzo del corpo? Qui si solleva a dimostrare, la scienza non esser corporea, non venirci data da'sensi: i sensi non possono veramente dare che la materia della scienza, la scienza stessa non mai.

(1) *Cum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini, humanique secernat, corpus hoc ubi inveni relinquam: ipse me* DIIS *reddam,* NEC NUNC SINE ILLIS SUM, *sed gravi terrenoque detineor.* Epistola CII.

**Questa è il complesso delle idee, o le idee sono l'intuizione delle essenze conoscibili delle cose, le** quali essenze non cadono sotto i sensi corporei. Ma udiamo, se piace, Socrate stesso.

*Socrate.* « E quanto all'aquisto della scienza, il corpo è egli un ostacolo, o non è, quando lo si associa a questa ricerca? Io vo' spiegarmi con un esempio. La veduta o l'udito ha in sè qualche certezza, o pure hanno ragione i poeti, che continuamente ci cantano, che noi non udiamo, nè vediamo veracemente? Ma se questi due sensi non sono puri, e gli altri saranno ancor meno, poichè sono troppo più inetti. Non pare a te come a me?

Al tutto così, disse Simmia.

Quando adunque, riprese Socrate, trova l'anima la verità? giacchè fino a tanto ch'essa la cerca col corpo, noi veggiam pur chiaro, che questo corpo la inganna, e la induce in errore.

*Simmia.* Vero è.

*Socrate.* Or non è egli nell'atto del pensiero, che l'entità all'anima si manifesta?

*Simmia.* Sì.

*Socrate.* E l'anima non pensa meglio che mai, quand'ella non è turbata nè dalla vista, nè dall'udito, nè da dolore, nè da voluttà, e quando chiusa in sè e spacciata quanto le è possibile da ogni commercio col corpo, s'affissa dirittamente in ciò CHE È, affin di conoscerlo?

*Simmia.* Ottimamente.

*Socrate.* E non è allora appunto, che l'anima del filosofo dispregia il corpo, lo fugge, e cerca di esser tutta sola seco medesima?

*Simmia.* Così a me pare ».

Or dopo avere per tal modo mostrato in generale, che l'anima non giunge alla pura e vera cognizione, se non istogliendosi dal corpo e affissandosi nell'essere (in ciò che è); egli vien chiarendo lo stesso vero rispetto alle cognizioni particolari, e segnatamente alle idee della giustizia, del bene, del bello, e a tutte l'essenze: udiamolo ancora:

*Socrate.* « Proseguiamo, o Simmia. Direm noi che la giustizia è qualche cosa, o che è niente?

*Simmia.* Qualche cosa sicuramente.

*Socrate.* Non diremo il medesimo del bene e del bello?

*Simmia.* Niun dubbio.

*Socrate.* Ma l'hai tu vedute queste cose?

*Simmia.* No, mai.

*Socrate.* O le hai tu côlte con qualche altro tuo organo corporale? E io non parlo solamente del giusto, del bene e del bello, ma della grandezza, della sanità, della fortezza, insomma dell'essenza di tutte le cose, cioè a dire di ciò che elle sono in se stesse: è egli forse per mezzo del corpo che si raggiunge ciò che esse hanno di più reale, o pure si penetra più innanzi dentro a ciò che si vuol conoscere, più ci si pensa, e ci si pensa con più accuratezza?

*Simmia.* Tutto ciò non può essere contrastato.

*Socrate.* E bene, vi ha egli un modo di pensare più accurato che quello in cui si adopera il pensiero tutto solo, scevero da ogni elemento straniero e sensibile, e s'applica immediatamente egli stesso, nella sua schietta natura, alla ricerca della pura essenza di ciascuna cosa in sè, senza ministero di occhi o d'orecchi, senza intervento di corpo, che non fa che turbare l'anima e impedirla dal trovar la sapienza

e la verità per poco ch'ella con lui vengasi mescolando? Se pur puossi conoscere in qualche modo l'essenza delle cose, non è egli così che vi si giunge?

*Simmia.* A maraviglia, Socrate; non puossi dir meglio.

Da questo principio, riprese Socrate, non vien egli necessariamente, che i veri filosofi debbano pensare e dire seco medesimi: Non v'ha solo un sentiero fuor di mano, pel quale possa avviarsi la ragione nelle sue ricerche: perocchè fin a tanto che noi avrem questo corpo, e che l'anima nostra sarà incatenata in questa corruzione, mai non possederemo noi l'oggetto de'nostri voti, la verità. Veramente il corpo ci attornia di mille noie, per lo bisogno d'averne cura: con esso sopravvengono le malattie, e intraversano le nostre investigazioni. Ci empie il corpo di amori, di desiderii, di timori, di mille zacchere, di mille sciocchezze, di guisa che non ci lascia da vero, come si suol dire, un'ora in senno. Conciossiachè onde mai le guerre nostre, le sedizioni, le pugne? Dal corpo e dalle sue affezioni. In vero tutte guerre procedono solo dal desiderio di ricchezze, e ci bisogna ammassarle a cagione del corpo per soddisfare a' bisogni. Ecco onde avviene che non abbiam poscia il tempo di porre l'animo alla filosofia, e che, ciò che è peggio, se per avventura ci riman qualche comodo di ciò fare, e noi ci mettiamo a riflettere, tutt'ad un tratto entra il corpo in mezzo alle nostre ricerche, e ci turba, ci stordisce, ci rende incapaci di discernere il vero. Egli è dunque troppo chiaro, che se noi vogliam sapere qualche cosa veramente, ci bisogna segregarci dal corpo, e l'anima da sè dee esaminar le cose in se stesse. Allora solamente che l'anima

sarà così separata, noi goderemo della sapienza, di cui or ci diciamo amanti: egli è quanto dire, che ciò sarà dopo la morte nostra, non in questa vita. E cel dice ben chiaro la ragione. Perocchè s'egli è pur vero, com'è, che noi non possiamo conoscer nulla con purezza, avendo d'intorno il corpo, ti bisogna dire l'una di queste due cose: o che la verità non si conosca mai, o che la si conosca sol dopo morte, quando l'anima sarà restituita a se stessa. Durante poi la presente vita noi ci accosteremo alla verità sol di tanto, di quanto ci allontaneremo dal corpo, e rinunzieremo ad aver con lui comunicazione, eccetto quello che è di necessità, senza permettergli di empirci della sua natural corruzione, conservandoci puri dalle sue brutture fin a tanto che DIO stesso venga a liberarcene. Così franchеggiati dalla stoltezza del corpo, ben io spero, che noi allora converseremo con uomini liberati siccome noi, e da noi medesimi conosceremo l'essenza delle cose; e forse a queste si riduce la verità. Ben a colui che non è puro, non concedesi di contemplare la purezza. Ecco, mio caro Simmia, quello che i veri filosofi, parmi, debbon pensare e dir seco stessi. Non la senti tu con me?

*Simmia.* Di netto, o Socrate.

*Socrate.* Se così è, mio caro Simmia, ciascun uomo che giunga là dove io vo presentemente, ha buona cagione di sperare, che ivi appunto meglio che tutt' altrove potrà fruire a bell'agio di quello, che innanzi gli costava tanta fatica: però questo viaggio, che mi s'impose fare, m'empie di dolce speranza, e lo stesso effetto dee seguire a' ciascuno il qual creda d'aver l'anima apparecchiata, cioè purificata. Ora purificar

l'anima non è egli, come noi dicevamo, un separarla dal corpo, uno assuefarla a chiudersi e racchiudersi in se medesima, e a vivere quanto gli è possibile in questa vita e nell'altra solo seco stessa, liberata quasi dal ceppo del corpo?

*Simmia.* Al tutto, o Socrate, ell'è così.

*Socrate.* E questa liberazione dell'anima, questa separazione sua dal corpo, non è egli ciò che si chiama morte?

Sì, disse Simmia.

*Socrate.* Ma non dicemmo noi, questo essere ciò che si propone propriamente il vero filosofo, la libertà dell'anima, la separazione di lei dal corpo? Non dee esser quest'appunto l'occupazióne del filosofo?

*Simmia.* Tal me ne pare.

*Socrate.* Or non sarebbe dunque cosa troppo ridicola, com' io dicevo a principio, che l'uom s'eserciti tutta la vita a vivere come s'egli fosse morto, e poi s'affligesse quando gli vien la morte?

*Simmia.* Sicuramente.

*Socrate.* Dunque egli è certo, o Simmia, che il vero filosofo dee esercitarsi a morire, e che la morte a lui non è terribile. — E che? v'ebbe pure di molti uomini, che avendo perduto ciò che amavano sopra la terra, le lor donne o i loro fanciulli, sono discesi volontieri all'inferno, condottivi dalla sola speranza di riveder colà quelli che amavano e di viver con essi: e colui che ama veracemente la sapienza, e che ha in sè una speranza ferma di trovarla all' inferno, sarà poi addolorato di dover morire, e non se n' andrà con gioia a que' luoghi, dov'egli fruirà di ciò che ama? Ah,

mio caro Simmia, dee credersi ch'egli ne prenderà anzi un sommo diletto, se è verace filosofo; poichè egli è fortemente persuaso, che ove che sia, non può abbattersi a quella pura scienza ch'ei cerca, se non solo nell'altro mondo. Ed essendo così, non sarebbe strano, dico io di nuovo, che un tal uomo temesse la morte? »

Nel quale ragionamento vedesi, 1° come ponevasi da Socrate la filosofia, la virtù, la felicità, ogni cosa, nel possesso della verità, cioè nell'intuizione delle essenze o idee delle cose, che formano anche qui in terra la nostra cognizione. Queste essenze poi eran la parte divina, gl'iddii a cui l'anima è congiunta per natura anche quaggiù ma dalla contemplazione delle quali è distratta per la importunità delle sensazioni e affezioni corporee. Vedesi 2° come dovea, secondo questa dottrina, porsi la virtù e ogni cosa nella cognizione e contemplazione degli dèi; 3° come doveasi riputar un bene la morte, perocchè questa separando l'anima dal corpo, rendevala tutta pura e libera di congiungersi a Dio; 4° come ancora, fino che non si consumava questa separazione dell'anima dal corpo mediante la morte fisica, l'uomo dovea esercitarsi a staccare l'anima sua dal corpo, non ubbidendo a questo, nè ponendo a questo amore o stima; ma solo ubbidendo alla verità, e operando secondo le essenze delle cose dall'anima intuite: il che era *filosofare*, cioè vivere una vita pura e virtuosa; 5° come la filosofia o la virtù si definisce un esercizio continuo di morire; 6° come finalmente confondevasi l'*azione* colla *contemplazione*, il *sapere* coll'*operare*, la *scienza*

colla *virtù*: non distinguendo con bastevol chiarezza la cognizione volontaria e pratica, dalla involontaria e speculativa; ciò che dava oscurità ed incertezza a quella per altro sì nobile e sì dignitosa dottrina. =

Rosmini, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Cap. VI.

Soggiungasi a compimento delle opinioni più elevate di Socrate quest'altro pezzo del medesimo filosofo.

« Platone, avendo posto a principio morale la perfezione propria, il ben morale, si ristringe a mostrare che questo principio conduce l'uomo ad un operare disinteressato, ma non senza l'aiuto di una fiducia nell'immortalità dell'anima, di una fede assai viva di trovar di là ancora quella giustizia per la quale egli fa il gran sacrificio, e di goder questa giustizia, di godere il bene e la perfezion morale, che da lei deriva all'anima diritta e giusta. Se dunque non vuolsi aggiungere il concetto di altra rimunerazione, non può almeno prescindersi dal pensiero di trovare anche oltre il viver presente la dignità morale anelata, la giustizia coltivata, la diletta sapienza. Il perchè mi parve un ragionamento pieno di senno quello che fece sul disinteresse della virtù Socrate moriente: storico documento, che aggiunge non poca chiarezza alla maniera di pensare intorno alle cose morali del maggior savio che avesse la Grecia. Così fu quel dialogo.

*Socrate*. Adunque, o Simmia, non conviene egli ciò che si appella fortezza segnatamente ai filosofi? E la temperanza, questa virtù che ha uffizio di signoreggiar le passioni, non conviene massimamente

a quelli che dispregiano i loro corpi, e che si sono consacrati allo studio della sapienza?

*Simmia.* Di necessità.

*Socrate.* Poichè se tu vuoi porre ad esame la fortezza e la temperanza degli altri uomini, ben le troverai degne di riso.

*Simmia.* Or come, o Socrate?

Tu sai, diss'egli, che tutti gli uomini temon la morte come uno de' più gran mali.

Vero è, disse Simmia.

*Socrate.* Quando essi dunque soffrono la morte con qualche coraggio, non la soffrono pel timore d'un male più grande?

*Simmia.* Non si può dir altro.

*Socrate.* E per conseguente gli uomini tutti non sono coraggiosi che per paura, eccetto il filosofo; e nulla di meno egli par troppo assurdo che un uomo sia valente per timidezza (1).

*Simmia.* Hai ragione, o Socrate.

*Socrate.* Or non è il medesimo de' temperanti? Non son tali che per intemperanza; e comechè ciò paia da prima impossibile, tuttavia questa temperanza stolta e degna di riso nasce appunto com'io ti dico; poichè rinunziano a un piacere temendo di esser privati d'un altro desiderato da essi, e al quale stanno soggetti. Ben è vero che chiamano anch'essi intemperanza l'essere governati dalle passioni; ma ciò non gl'impedisce di vincere certe voluttà, nell'interesse di altre voluttà di cui sono schiavi; il che viene a quello che ti dicevo, ch'essi sono temperanti per intemperanza.

(1) Ecco come riconosca Socrate, che si possa andare incontro alla morte senza un vero disinteresse.

*Simmia*. Ciò pare, o Socrate, assai verisimile.

*Socrate*. Mio caro Simmia, bada dunque, che per la virtù non è un buon cambio quello onde si cangia piaceri per piaceri, tristezze per tristezze, timori per timori, buttando per così dire le proprie passioni in piccola moneta. Conciossiachè la sola buona moneta, o Simmia, colla quale convien cangiare tutto il resto, si è la sapienza; chè con questa si aquista tutto, si ha tutto, fortezza, temperanza, giustizia: in una parola la vera virtù stassi colla sapienza, non dipende da voluttà, da tristezze, da timori, da altre passioni; laddove rimossa la sapienza, quella virtù, che nasce da un transigere delle passioni fra di esse, non è che immaginaria, servile, senza verità; perocchè la verità della virtù giace recisamente nella purificazione dalle passioni tutte, e la temperanza, la giustizia, la fortezza, ed essa la sapienza sono altrettante purificazioni. Ed egli pare che quelli che hanno stabilite le iniziazioni non fossero uomini comuni, ma genii superiori, i quali fin da principio hanno voluto insegnarci, che chi giunge nell'altro mondo non iniziato e purificato, giacerà nel fango; ma colui che vi perverrà dopo aver compite le espiazioni, sarà colà ricevuto fra gli dêi. — Io non ho dimenticato nulla per essere di questo numero: tutta la vita mi sono affaticato per giungere a questo; io spero di sapere in breve istante, piacendo a Dio, se tutti i miei sforzi per avventura sieno stati inutili, o se io vi sono riuscito. Ecco, o Simmia e Cebete, ciò che io vi ebbi a dire affine di giustificarmi presso voi del non affliggermi dovendo abbandonar voi e i maestri di questo mondo, nella speranza che anco nel-

l'altro io troverò de' buoni amici e de' buoni maestri; ed è ciò che il volgo non si sa immaginare (1) ».

Tale speranza sosteneva il disinteresse di Socrate nell'atto d'incontrare la morte per la giustizia: aspirava al bene morale, alla perfezione morale non peritura insiem col suo corpo. Morivasi egli tranquillo nella fede di trovare di là da questa vita e sapienza, e giustizia, e dignità morale, cari oggetti de' suoi pensieri: questo è disinteresse certamente; ma questo disinteresse sarebbesi potuto dare quando non avesse pensato a una vita avvenire?

## § 2.

## SISTEMA MORALE DI SOCRATE.

= Nel sistema di Socrate, la verità morale, quel lume intellettuale che dobbiamo seguire volendo essere virtuosi, viene ridotta alle *idee* principali, come quelle di sapienza, di verità, di giustizia, delle altre virtù, e finalmente di tutte l'*essenze* delle cose.

In questo sistema vien anche espresso il modo onde queste idee possono formare la nostra bontà morale; e un tal modo nel sistema di cui parliamo è la *contemplazione*.

Quindi secondo Socrate la virtù si riduce a contemplare l'essenze delle cose, o sia alla *sapienza*.

Se Socrate avesse distinto fra la intuizione naturale e la volontaria, egli avrebbe côlto una gran verità. Ma, ommessa questa distinzione, or parlò della scienza teoretica e necessaria, or della pratica e volontaria promiscuamente; e però dedusse delle

(1) Fedone.

false conclusioni da un principio equivoco, diede alla morale ciò che non le appartiene, e le tolse ciò che le appartiene.

Il bene morale ha due parti e quasi due gradi.

La prima consiste nell' *adesione* volontaria alla verità; mediante la quale adesione tutto è ordinato nell'uomo.

La seconda è riposta nel *merito* propriamente detto, cioè nello *sforzo* che fa l'uomo per aderire alla verità, e a lei soggiogare anche le potenze animali.

Socrate restrinse la sua attenzione al primo di questi due gradi, e neglesse il secondo: perciò disse che la vera e perfetta virtù dell'uomo si aquista colla distruzione del corpo, colla morte; perocchè togliendo via il corpo, vien tolto ogni ingombro ed ostacolo alla contemplazione delle essenze. Egli dunque obbliò di osservare quel *merito* morale, che all'uomo nasce dal seguitare la giustizia e la virtù a malgrado degl'impedimenti delle corporee passioni; quel merito, che gli viene dal combattere l'istinto irrazionale, e assudditarlo alla verità. È l'ommissione contraria a quella di Cousin: questi non trova virtù, dove non ci abbia combattimento; Socrate non vede virtù, se non dove il combattimento sia del tutto cessato.

Vi ha dunque due errori principali nel sistema di Socrate.

Col primo egli fa entrare nella sfera delle cose morali la semplice contemplazione teoretica, e qui dà alla morale virtù ciò che non le appartiene (1).

(1) Aristòtele, che non dimentica di notare questo difetto

Col secondo esclude dalla sfera delle cose morali il *merito*, che consiste nel difficile, nella battaglia dello spirito col corpo; o almeno non l'apprezza quanto si converrebbe, giacchè suppone che l'uomo privo di questo merito avrebbe una maggior perfezione morale, fissando la mente nelle essenze senza ostacolo di alcuna guisa (1).

Aristotele fa un'altra censura al sistema di Socrate. Egli gli imputa d'aver sostenuto, che non istà in noi l'esser probi o malvagi (2); il che verrebbe ad un aver negato la libertà.

della morale di Socrate, riconosce nulladimeno, come le morali *virtù* debbono esser tutte congiunte con qualche atto intellettivo. Ecco le sue parole: « Socrate in parte andava « rettamente, e in parte trasviava. Perchè quand'egli opinava « che ogni virtù fosse prudenza, trasviava: rettamente affermava « quando asseriva, che le virtù non sono senza la prudenza. « Di che è prova, che tutti generalmente, quando definiscono « la virtù, dopó averla detta un *abito*, e *a che ordinato*, aggiungano ancora, *secondo la retta ragione*. Or quella ragione « è retta, la quale è secondo la prudenza. — Appare adunque, « che nè si dà bene senza la prudenza, nè il prudente può far « nulla senza la morale virtù ». (*Nicom.* VI. 13).

(1) Anche questa osservazione trovasi in Aristotele. « Nè « egli stesso (Socrate) insegnò nettamente: conciossiachè « faceva *virtù* le *scienze*, il che non può farsi. Perocchè le « *scienze* tutte stanno colla ragione. Or la ragione si genera « nel solo intelletto dell'anima: laonde tutte le virtù con« verrebbe che si formassero nella sola parte razionale del« l'anima. Di che avviene, che colui che rende le virtù « altrettante scienze, estingua la parte irrazionale dell'ani« ma; e ciò facendo, spenga l'*affetto* e il *costume*. Non ret« tamente adunque concepì (Socrate) in questo modo le virtù » (*Magnor. Moral.* I. 1).

(2) *Magnor. Moral.* I. 10. — Mi si permetta che aggiunga un'osservazione su questo luogo di Aristotele, che mi pare

Veramente, sebbene Socrate appresso Platone parli non di rado della buona e della cattiva volontà, tuttavia l'imputazione che gli dà Aristotele non può negarsi che è almeno fondata ne' principii del suo sistema: perocchè se fosse vero, che la *virtù* non sia altro che la scienza, certo è non essere in potere di ciascun uomo il divenir dotto: posto adunque che si riducesse la virtù alla semplice speculazione intellettiva, essa non potrebbe appartenere alla volontà, ma all'intelletto, alla cognizione necessaria, dove la li-

importante. Sentenza di Socrate era, che «l'esser probi o malvagi non istia in noi» e questa sentenza vien censurata e confutata da Aristotele. A malgrado di ciò, Aristotele stesso riconosce un limite posto alle nostre forze morali, riconosce che il grado della nostra virtù dipende in parte non da noi stessi, ma da qualche altra cosa che si sottrae al nostro libero volere. A questo vero importante e misterioso, che umilia e smentisce l'uomo di tanti giudizi che pronuncia di sè, s'abbatte la mente del filosofo con tal forza, che non può dare indietro, e il trae a farne aperta confessione. Dopo aver dunque provato contro Socrate che «l'esser «buoni o cattivi sta in noi» pone quest'obbiezione: «Forse «qui taluno ci opporrà, che se è in noi l'esser giusti e «probi, dunque, volendol io, potrò rendermi probissimo so-«pra tutti». A cui risponde: «Questo non può farsi in «modo alcuno». E perchè? «Perchè ciò non è cosa che si «generi. Che se taluno vorrà aver cura del corpo, non avrà «per questo l'ottimo di tutti i corpi. A ciò è mestieri non «solo aver cura del corpo, ma ben anco che il corpo sia «bello e buono per natura. Il medesimo si dica dell'anima: «perocchè nè l'uomo sarà a sua volontà probissimo sopra «tutti, se anco per natura non sia tale». (*Magnor. Moral.* Ivi). Egli è pure un argomento che meriterebbe d'essere trattato con ogni accuratezza, «la storia delle opinioni de' filosofi intorno alle forze morali dell'uomo, e a' principii estrinseci, cioè non-morali, influenti nell'umana moralità».

bertà non entra per modo alcuno: ma confesso che parmi questo un pigliar Socrate alla parola, e mi sa di rigore. =

ROSMINI.

## §. 5.

### IL FEDONE O LA MORTE DI SOCRATE.

È il più stupendo brano di eloquenza filosofica il dialogo che Platone fa tenere a Socrate moribondo. Volendo noi esibirlo ai nostri lettori, ci accorgemmo siccome, a malgrado delle illustrazioni recatevi anche dall'ultimo commentatore Cousin, abbondi di cose inintelligibili a tutti e contrastate fra i commentatori, di più altre assolutamente strane a chi non abbia pratica coll'argomentare delle scuole d'allora. Risolvemmo dunque esibirlo quale fu ridotto dal tedesco Mosè Mendelshon, massime che nel primo dialogo, quello appunto che qui si esibisce, s'attiene quasi affatto al testo di Platone, dal quale poi si scosta allorchè, confutando le obbiezioni, v'induce dottrine molto posteriori.

*Parlano Cherecrate, Fedone, Apollodoro, Socrate, Cebete, Critone, Simmia.*

*Cherecrate.* Caro Fedone, fos'tu presente quando Socrate bevve il veleno in prigione, o alcuno te l'ha raccontato?

*Fedone.* Io ci fui in persona.

*Cherecrate.* E quali furono le ultime sue parole, e come morì quel savio? i nostri Flisiani capitano di rado ad Atene, e da gran tempo non venne chi ci

potesse informare di questo avvenimento. Solo seppesi, che Socrate bevette il veleno, che ne morì, e null'altro.

*Fedone.* Come! voi non sapeste della sua condanna?

*Cherecrate.* Sì, ce ne fu narrato qualcosa; ma ci fe meraviglia la dilazione posta fra la sua condanna e la morte. Quale ne fu la cagione?

*Fedone.* Una semplice combinazione. Il giorno prima della sua condanna gli Ateniesi coronarono la nave che mandano tutti gli anni a Delo.

*Cherecrate.* Che nave è codesta?

*Fedone.* Se credesi agli Ateniesi, è l'istessa sulla quale Teseo condusse altra volta in Creta le sette coppie di fanciulli, a cui colla sua salvò la vita quando sterminò il Minotauro. Allora Atene fece voto ad Apollo d'inviargli ogni anno a Delo su questa nave magnifici presenti, se degnavasi campare questi fanciulli; dopo il qual tempo non gli mancò mai di parola. Quando la sacra nave è sul partire, il sacerdote d'Apollo ne guarnisce la poppa con ghirlande di fiori, e subito comincia la festa della *Teoria*, che dura dalla partenza della nave per Delo sino al suo ritorno. In questo intervallo non si può sparger sangue in città, vietando persino la legge di eseguire le sentenze emanate contro i delinquenti, i quali godono di una lunga dilazione, se la nave è trattenuta dai venti contrari. Il caso volle, che il giorno prima della condanna di Socrate, come dissi, venisse incoronata la nave per Delo, e questo fu causa della dilazione.

*Cherecrate.* Ma nell'ultimo giorno come andò? che cosa disse? che fece? quali amici ebbe vicini nell'ora della morte? gli Arconti non permisero che veruno

gli si accostasse? morì forse senza la compagnia de' suoi amici?

*Fedone*. Anzi no; molti erano presenti.

*Cherecrate*. Ti prego, caro Fedone, di narrarmene a minuto, se altro non ti chiama altrove.

*Fedone*. Io ne ho tutto l'agio; e cercherò contentarti: nessuna cosa tanto m'aggrada, quanto il ragionar del mio Socrate, o sentirne parlare.

*Cherecrate*. Nè di meglio bramano i tuoi uditori. Siaci dunque cortese di ragguagli più che puoi circostanziati e minuti.

*Fedone*. Io era tra quelli, che furono presenti al funesto momento. O amico! s'io era commosso, non sentii però quella pietà, quell'ansietà, che suol provarsi quando un amico ci muore fra le braccia. Socrate bevendo la cicuta pareva felice, e degno anzi d'invidia. La serenità brillava sul suo volto, e la moderazione de' suoi discorsi annunziava la calma e la pace del suo cuore; il suo contegno non era d'uomo che innanzi tempo scende tra le ombre dell'Orco, ma di un immortale, avviato a godere inalterabile beatitudine in seno all'eternità. Quindi io non poteva esser compreso da quei penosi sentimenti che prova l'anima nostra alla vista di un moribondo: i suoi filosofici discorsi, che altra volta ci cagionavano una pura gioia, parevano offrirci un incomprensibile misto di piacere e di amarezza; il doloroso pensiero di sua morte turbava il piacere dell'ascoltarlo; e tutti quelli che stavangli vicino parevano ondeggiare in quest'alternativa di piacere e di dolore. Cotali contrari affetti dell'animo nostro si dipingevano sui nostri volti; ridevamo e piangevamo alternativamente, e spesse volte il riso spuntava sul nostro labbro nel

punto istesso, che le lagrime grondavano dai nostri occhi; ma più di tutti era cosa singolare il vedere Apollodoro: tu conosci costui e l'indole sua.

*Cherecrate*. E come no?

*Fedone*. Erano estremi tutti i suoi movimenti. Essendo di noi più sensitivo, era rapito dalla gioia quando appena noi sorridevamo; e se noi avevamo appena gli occhi umidi, egli trovavasi immerso nel pianto: sicchè noi ci sentivamo più commossi per lui, che per la presenza dell'amico moribondo.

*Cherecrate*. E chi erano gli astanti?

*Fedone*. Di ateniesi eran Apollodoro, Critobolo e suo padre Critone, Ermogene, Epigene, Eschine, Antistene, Ctesippo, Menesseno ed alcuni altri; Platone credo stesse ammalato.

*Cherecrate*. Vi erano anche forestieri?

*Fedone*. Sì: Simmia, Cebete e Fedonde di Tebe; Terpsione ed Euclide di Megara.

*Cherecrate*. Non eranvi nè Aristippo, nè Cleombroto?

*Fedone*. No; questi, dicono, trovavansi allora ad Egina.

*Cherecrate*. Non v'era altri?

*Fedone*. No, che mi sovvenga.

*Cherecrate*. Quale fu l'argomento de' vostri discorsi?

*Fedone*. Tutto saprai. Noi solevamo, per tutto il tempo che Socrate stette prigione, andarlo trovare ogni giorno; or convenimmo di unirci nella camera dei giudici, in cui venne contro lui emanata la sentenza (essendo questa assai vicina alla prigione) e di trattenerci discorrendo, sinchè s'aprisse la porta della prigione, il che succedeva non troppo per tempo. Subito che era aperta, ci recavamo da Socrate, ove

per lo più passavasi tutta la giornata: l'ultima mattina vi andammo più presto del solito, perchè il giorno avanti, andando a casa, udimmo che la nave era già ritornata da Delo.

Quando fummo uniti, ci venne incontro il carceriere, che soleva aprire la porta della prigione, e ci pregò di aspettare, e non entrare finchè egli non ci chiamasse, perchè, diss'egli, ora gli Undici levano la catena a Socrate, e gli annunziano che oggi deve morire. Poco dopo ci venne a chiamare, e quando entrammo, Socrate era coricato sul suo letto senza catena. Santippa sua moglie, che tu conosci, sedeva presso lui tacita e mesta, tenendo il figlio sulle ginocchia. Subito che ci vide ella esclamò piangendo: *Ah Socrate! i tuoi amici vengono a vederti per l'ultima volta, tu non li vedrai più!* e un torrente di lagrime le grondava dagli occhi. Socrate rivoltosi a Critone, pregollo facesse accompagnare a casa sua moglie, la quale condotta dai famigliari di Critone, uscì battendosi il petto, e mandando profondi sospiri; noi restavamo attoniti. Socrate si alzò a sedere sul suo letto strofinandosi quella gamba che era prima incatenata, e dicendo: Amici, io rifletto su ciò che chiamasi piacere; a primo aspetto sembra sia l'opposto del dolore, perchè niuna cosa può essere nel tempo stesso e piacevole e spiacevole; ma però è impossibile pervenire ad una delle due sensazioni senza aver prima immediatamente provata l'altra, sembrando per così dire, che l'una e l'altra si tocchino alle due estremità. Se Esopo fatto avesse quest'osservazione, lasciato ci avrebbe questa favola:

Gli dêi volevano insieme unire le contrarie sensazioni, ma trovando la cosa impossibile, le unirono agli estremi: quindi rimasero inseparabili.

Ecco ciò, che io provo in questo momento: i ferri m'avevan cagionato dolore; ora che ne sono liberato, una piacevole sensazione gli succede.

A proposito d'Esopo, disse Cebete, sono curioso di sapere, se è vero che tu abbia messo in versi alcune sue favole, e composto un inno ad onore di Apollo. Molte persone, e tra queste il poeta Evene, mi domandarono per qual singolar ragione t'applicassi alla poesia, non avendone mai fatta professione. Che cosa rispondergli?

Tu puoi dirgli la verità, replicò Socrate; ed è che la mia intenzione non fù mai di disputargli quel grado che s'aquistò fra' poeti, perchè so quanto è difficile; ma provandomi sulla lira d'Apollo, io non feci che uniformarmi agl'impulsi ricevuti altra volta in sogno, ai quali volli condiscendere sempre in ogni maniera di cose. Io mi sentii sotto mille variate forme replicare in sogno quest'esortazione: *Socrate, applicati alla musica* (1). Però non riguardai finora questo consiglio, che come quegli incoraggiamenti, che dansi a coloro, i quali disputano il premio della corsa: il sogno, io mi diceva, non pretende comandarmi niente di nuovo; la filosofia è certamente la miglior musica, ed io l'ho sempre coltivata; dunque non vuolsi altro, che viepiù infervorare in me l'amore della sapienza, onde non si raffreddi. Dopo pronunziata la mia condanna, la dilazione che procurommi la festa della Teoria, mi fece meditare sopra questo sogno; e quantunque non mi si comandasse in esso di applicarmi alla musica ordinaria, per uniformarmi

(1) *Musica* dicevano l'esercizio delle facoltà dell'anima; *Ginnastica* quello delle forze del corpo. *C.*

precisamente al sogno, composi prima un inno in onore del dio, di cui celebravasi la festa; ma riflettendo poi, che per essere poeta bisogna trattare non delle massime filosofiche, ma delle finzioni di cui un inno non è suscettibile, e non essendo io di viva immaginazione per trovar le figure che distinguono il poeta, mi servii delle finzioni altrui, e misi in versi alcune favole di Esopo. Ciò, mio caro Cebete, potrai rispondere ad Evene. Non iscordarti di salutarlo in mio nome; se è savio, non tarderà a seguirmi; credo dover partire oggi per ordine degli Ateniesi.

E tanto tu ne auguri ad Evene? dissegli Simmia. Io lo conosco molto bene, e per quanto giudicarne posso, non credo che te n'avrà grande obbligazione.

Come! riprese Socrate; Evene non è egli filosofo?

Per tale lo tengo, disse Simmia.

Dunque mi seguirà volentieri con chiunque merita questo nome: non pretendo già ch'egli debba attentare contro la propria vita; non v'ha nè vi può esser cosa più vietata di questa, come ognun sa. Intanto Socrate metteva i piedi giù del letto per continuare il dialogo.

Questo non s'intende troppo bene, replicò Cebete; se non è permesso il darsi la morte, come può un savio seguirti volentieri nel sepolcro?

Come, o Cebete! replicò Socrate; tu e Simmia, che foste discepoli del savio Filolao, nulla da lui intendeste su questo proposito?

*Cebete.* Non si spiegò mai su questo punto.

*Socrate.* Ebbene, io intesi più cose sopra questo proposito, e volentieri ve ne farò partecipi. Parmi, che chiunque proponesi di viaggiare, deve prima

informarsi del paese, ove pensa andare, per averne una giusta idea. Questo soggetto si confà alla mia presente situazione; e qual altro oggetto più impor. tante potremmo noi trattare sino al tramonto del sole?

Come provasi, disse Cebete, che il suicidio sia proibito? Filolao e gli altri maestri m'hanno più volte detto che sia proibito; ma nulla di più.

Ebbene vediamo, disse Socrate, se possiamo dire qualche cosa di più sopra questa materia. Che ne pensi Cebete? io sostengo essere il suicidio proibito assolutamente in qualsivoglia circostanza. Noi sappiamo esservi degli uomini, pei quali la morte sarebbe migliore della vita. Ora ti sembrerà strano forse, che la santità dei costumi esiga, che l'uomo non possa procurarsi questo sollievo, ma che lo debba attendere da una mano benefica?

Questo, riprese Cebete sorridendo, non può essere spiegato che da un oracolo di Giove.

Eppure, disse Socrate, non è molto difficile il togliere tale apparente contraddizione con buone ragioni. Quello che suol dirsi nei misteri, che l'uomo quaggiù è come la sentinella, che non può abbandonare il suo posto, finchè non sia supplita da un'altra, sebbene fondato saldamente in ragione, non credo che da tutti possa essere inteso; ma io posso recarvi argomenti non difficili da intendersi. Parmi poter ammettere come certo, che gli dèi (lasciatemi dire Dio, giacchè ora non ho di che temere) che Dio sia il nostro padrone, che noi siamo sua proprietà, e che la sua providenza ha cura del nostro ben essere. Questo comprendesi abbastanza.

È abbastanza chiaro, rispose Cebete.

*Socrate.* Uno schiavo soggetto ad un buon padrone merita di esser punito se contrafà ai disegni di lui; e se questo schiavo nutre in seno scintilla di probità, deve avere molta gioia nel vedere adempirsi la volontà del suo padrone, tanto più se è persuaso che la sua felicità da questo dipenda.

*Cebete.* Benissimo, caro Socrate.

*Socrate.* Allorchè adunque, o Cebete, l'increato Architetto formò la maravigliosa macchina del corpo umano, per chiudervi un essere ragionevole, ebbe egli buone, o cattive intenzioni?

*Cebete.* Non v'è dubbio: non ponno supporsi in lui che buone intenzioni.

*Socrate.* Altrimenti converrebbe, ch'egli rinunziasse alla sua propria essenza, all'infinita sua bontà, se potesse unire agli atti di sua volontà cattive intenzioni. Or che cosa è un Dio, che può rinunziare alla propria essenza?

*Cebete.* Una chimera, un Dio favoloso, a cui il credulo popolo assegna variabili forme. Io mi sovvengo bene delle ragioni, colle quali in altra occasione combattesti quest'empio errore.

*Socrate.* Questo Dio che formò il corpo, l'ha anche dotato di forze, che lo sostengono, che il conservano, ed assicurano da una prematura distruzione. Assegneremo noi anche a queste forze conservatrici delle sapienti intenzioni?

*Cebete.* E chi potrebbe credere il contrario?

*Socrate.* È dunque sacro dovere per le creature di lasciare, come schiavi fedeli, pervenire a maturità le intenzioni del creatore, e di non arrestarne il corso in un modo violento; ma anzi di uniformarvi perfettamente tutte le loro volontarie azioni.

Ecco dunque, mio caro Cebete, perchè io dissi essere la filosofia la più eccellente musica, dacchè ci insegna a dirigere i nostri pensieri e le nostre azioni in modo, che s'accordino al possibile coi disegni dell'Ente supremo. Se la musica è la scienza di perfettamente armonizzare il debole col forte, il dolce coll'aspro, il piacevole col disaggradevole; non può esservi musica più meravigliosa della filosofia, che c'insegna non solo a stabilire un'ammirabile armonia tra i nostri pensieri e le nostre azioni, ma anche tra le azioni dell'essere finito colle intenzioni dell'infinito, tra i pensieri dell'abitante della terra e le sublimi idee di quello, che empie questo vasto universo. E un audace mortale oserebbe, o Cebete, con temeraria mano distruggere una tale incantevole armonia?

*Cebete*. Meriterebbe questi l'esecrazione degli dêi e degli uomini.

*Socrate*. Non convieni anche tu, amico mio, che le forze della natura altro non sono che ministri della divinità di cui eseguiscono gli ordini?

*Cebete*. Sicuramente.

*Socrate*. Sono dunque assai più sicuri presagi del volere e dei disegni della divinità, che non le interiora delle vittime, perchè il fine a cui tendono queste forze da Dio create, è incontrastabilmente un divino volere. Ne convenite voi?

*Cebete*. E chi potrebbe negarlo?

*Socrate*. Or finchè questi presagi ci annunziano, che la conservazione della nostra vita appartiene ai disegni divini, siamo obbligati di regolare le nostre libere azioni secondo questi non equivoci interpreti della divina volontà, e non abbiamo diritto di opporre la forza nostra a queste conservatrici forze della

nostra natura, nè di disturbare i ministri dell'infinita sapienza nell'esercizio delle loro funzioni. Questo dovere sussiste, finchè Dio per mezzo de'medesimi interpreti non ci ordina espressamente di abbandonare la vita; come egli me lo ordina oggi.

Non v'ha cosa meglio dimostrata, disse Cebete; ma questa istessa asserzione sembra, mio caro Socrate, contraddire a quanto dicesti prima, che il savio debba volentieri morire. Questa proposizione sarebbe assurda, se è vero, come tu stesso sostieni, che noi siamo immediatamente sotto la potenza di Dio, e che la sua providenza soccorre a tutt'i nostri bisogni. Non è dunque piuttosto naturale, che un uomo ragionevole s'affligga dovendo abbandonare il servigio di un padrone, che con tanta bontà ha cura di lui? Quand'anche colla morte egli sperasse rimaner libero e padrone di se stesso, come mai un ignorante pupillo può lusingarsi di star meglio abbandonato a se stesso, che sotto la direzione di un saggio tutore? Io credo per lo contrario, che sarebbe grave stoltezza il volersi mettere assolutamente in libertà, quando non puossi soffrire il miglior padre. Chiunque ragiona si sottometterà sempre e con piacere alla direzione di quello, cui suppone maggiori talenti, che a se stesso. Io ne tirerei dunque una conseguenza tutta contraria al tuo sentimento, e direi anzi che un savio deve affliggersi di morire, e che solo un pazzo può aver piacere all'avvicinarsi della morte.

Socrate l'ascoltò attentamente, e parve ammirare la penetrazione di lui: quindi volgendosi a noi disse: Cebete è capace d'imbarazzare chiunque vuol asserire qualche cosa contro di lui; egli è pieno di sottigliezze.

Ma per questa volta, disse Simmia, non pare che Cebete abbia torto. Infatti qual motivo può indurre un savio a sottrarsi senza vivo dolore alle indulgenti cure del più sapiente direttore? E se male non m'appongo, l'obbiezione di Cebete è la censura della tua propria condotta. La tua indifferenza per la vita, o piuttosto il tuo abbandonarti volontariamente alla morte, immergendo i tuoi amici in un profondo dolore, sembra che insulti anche la divina providenza, e le cure di quel creatore, che tu ci insegnasti a rispettare come il più saggio e miglior padrone.

Parmi di essere accusato, disse Socrate; bisogna dunque che io mi difenda formalmente.

Vediamo come, disse Simmia.

*Socrate*. Ebbene voglio difendermi meglio adesso che non feci innanzi a' miei giudici; ascoltatemi voi Simmia e Cebete. Se io non avessi fondate speranze di rimaner là dove vado, sotto il medesimo ottimo direttore, e di trovarvi le anime dei morti, la cui società è infinitamente preferibile alla più dolce amicizia che godessi sulla terra, sarebbe certamente una pazzia il disprezzare la morte in tal modo, e darmi senza alcun dispiacere in braccio alla medesima. Ma io porto meco consolante fiducia, che non mi mancherà nè l'uno nè l'altro: non assicurerò positivamente che io debba trovarvi le anime dei morti; ma che là ancora la providenza di Dio continuerà a vegliare sul mio essere, questo, amici, lo sostengo con tanta certezza, quanto alcuna altra cosa mai in mia vita. Il perchè non m'affliggo se debbo morire, sapendo che tutto non finisce per noi colla morte; vi succede un'altra vita, che secondo l'antica tradi-

zione sarà più felice per gli uomini virtuosi, che ai malvagi.

Come! disse Simmia. Una siffatta convinzione vuoi tu tenerla chiusa nell'interno della tua anima? Non vorrai tu parteciparci una sì consolante dottrina? Egli è giusto di comunicare ai propri amici un così gran bene, e se tu ci convinci, la tua difesa è fatta.

Voglio tentarlo, disse Socrate; ma sentiamo Critone, che parmi già volesse dire qualche cosa.

*Critone.* Io? niente, caro Socrate: ma quest'uomo, che deve porgere il veleno, non mi lascia pace; mi dice di pregarti a non parlar tanto; si riscalda troppo, dic'egli, e poi la bevanda non farà il suo effetto. — Egli dovette più volte preparare la seconda, ed anche la terza bevanda a coloro, ai quali non venne vietato il parlare.

Lascialo andare e far il suo dovere, disse Socrate; che prepari la seconda ed anche la terza bevanda, se crede a proposito.

Io già m'aspettava questa risposta, disse Critone; ma costui non lascia d'importunarmi.

*Socrate.* Lascialo andare in nome di Dio. Devo ora giustificarmi co'miei giudici. Un uomo che invecchiò nell'amore della sapienza, debbe apparire allegro e giulivo nelle sue ultime ore, avendo a sperare dopo morte la più grande beatitudine. Con qual fondamento, Simmia e Cebete, io ciò sostenga vel dirò tosto. Pochi sono che sappiano che quelli i quali dedicansi veramente all'amore della sapienza, impiegano quasi tutta la loro vita a famigliarizzarsi colla morte, ad apprendere a morire. Se ciò è, non sarebbe un'incongruenza il dirigere per tutto il corso

della vita i propri desiderii e sforzi verso questa mêta, e poi affliggersene al raggiungerla?

Ah! per Giove, disse Simmia sorridendo; tu, Socrate, mi fai ridere, per quanto poco io ci sia disposto. Quel che tu esponesti non dee sembrare tanto nuovo al popolo, come tu credi, e gli Ateniesi in particolare potranno dirti ch'e' sanno benissimo che i filosofi vogliono imparar a morire, e che perciò procuran loro la morte, come una ricompensa dovuta alla loro virtù, e da loro bramata.

*Socrate*. Ah! Simmia, io accorderei loro tutto fuori di questo, mentre essi non sanno che cosa sia questa morte, che i filosofi desiderano, e come la meritano; ma lasciamo gli Ateniesi; in questo momento io non parlo che a' miei amici. La morte è cosa che possa definirsi?

Noi crediamo di sì, disse Simmia.

*Socrate*. Ella non è forse altro che la separazione dell'anima dal corpo; non dicesi che un uomo muore quando l'anima ed il corpo cessano di aver tra loro qualunque comunicazione? Sai tu in altro modo che cosa sia morire?

*Simmia*. No, mio caro.

*Socrate*. Vedi dunque, Simmia, se le tue idee non s'accordano colle mie sopra questo punto. Credi tu che colui che è verace amante della sapienza s'abbandoni alle sensuali voluttà, e che nei conviti cerchi le vivande delicate ed i vini squisiti?

*Simmia*. No certamente.

*Socrate*. Si darà egli tutto in preda ai piaceri dell'amore?

*Simmia*. Nemmeno.

*Socrate*. E riguardo agli altri comodi della vita,

come nel vestire e negli addobbi, farà egli pompa di un lusso magnifico, o si contenterà del necessario, senza por mente al superfluo?

Io credo, disse Simmia, che il savio non farà alcun caso di ciò che può senza danno lasciare.

*Socrate.* Non diremo dunque che generalmente il savio cerca disimpacciarsi da tutte quelle cure superflue, che si soglion prendere del corpo, onde pensare all'anima con maggior attenzione?

*Simmia.* Infallibilmente.

*Socrate.* Già egli distinguesi dal resto degli uomini col tenere libero il suo spirito, senza lasciarsi incatenare dalle cure appartenenti al corpo; accostumando insensibilmente la sua anima a ristringere il suo commercio col corpo.

*Simmia.* Così pare.

*Socrate.* Il più degli uomini ti dirà, o Simmia, che chiunque non vuol godere dei piaceri della vita non è degno di vivere, e che rinunziare ai mondani piaceri è lo stesso che desiderar la morte.

*Simmia.* Così pensa il più degli uomini.

*Socrate.* Il corpo non disturba forse spesse volte il filosofo nelle sue meditazioni? Il filosofo può dunque mai promettersi alcun avanzamento nello studio della sapienza, se prima non apprende a superar gli oggetti che solleticano i sensi? Mi spiego: le impressioni che fanno sui nostri sensi gli oggetti esteriori, non sono che separate sensazioni, nè posson riguardarsi come verità, perchè queste non sono percette che dall'intelletto mediante i sensi. Evvi su ciò alcun dubbio?

*Simmia.* Nessuno.

*Socrate.* Bisogna anzi stare in guardia contro que-

ste sensazioni; e con ragione i poeti dicono che i sensi ingannano, e che non comprendono nulla distintamente. Gli organi della vista e dell'udito sono confusi ed oscuri; se dunque questi due sensi non ci forniscono nozioni distinte, tanto meno gli altri sensi che sono assai men chiari. Come dunque dovrà contenersi l'anima onde pervenire alla cognizione della verità? Se ella si riferisce ai sensi, rimane ingannata (1).

*Simmia*. Questo è vero.

*Socrate*. È dunque necessario che l'anima rifletta, giudichi, ragioni, inventi, nell'intento di conoscere, se è possibile, con tai mezzi l'essenza delle cose; ma quando mai la riflessione sarà più efficace, quanto nel totale obblio degli oggetti esteriori? Non riflettendo nè alla vista nè all'udito, nè al piacevole nè al disaggradevole, l'anima allora trovasi quasi sciolta dal corpo, e ne abbandona, per quanto ella può, la compagnia per raccogliersi in se stessa, e considerare non le sensibili apparenze, ma l'essenza delle cose; non le impressioni dei corpi, in quanto sono impressioni, ma in quanto contengono alcun che di vero.

*Simmia*. Certamente.

*Socrate*. Ecco una nuova occasione in cui l'anima del savio debbe evitar la compagnia del corpo, e scostarsi da lui quanto sia mai possibile.

*Simmia*. Così pare.

*Socrate*. Ma procuriamo di rendere la cosa ancora più chiara; dimmi, Simmia, credi tu che la suprema perfezione non sia che una semplice idea, cui lo

(1) È questo uno degli errori più comuni delle scuole. I sensi non ingannano, bensì il giudizio che portiamo sulle loro percezioni. *C.*

spirito non può applicare a nessun oggetto esteriore, oppure che sia un ente esistente fuori di noi?

*Simmia.* Certamente, che è un essere reale esistente fuori di noi e infinito, la cui esistenza è di una necessità assoluta.

*Socrate.* E la somma bontà e la somma sapienza sono anch'esse qualche cosa di reale?

*Simmia.* Sì, per Giove! Sono proprietà inseparabili dall'essere il più perfetto, che senza queste non potrebbe esistere.

*Socrate.* Ma chi c' insegnò a conoscere questo essere? Cogli occhi del nostro corpo noi non l'abbiamo mai veduto.

*Simmia.* No certamente.

*Socrate.* E non l'abbiamo neppure nè sentito nè toccato; nessun senso esteriore ci somministrò le idee di bontà, di sapienza, di perfezione, di bellezza, di facoltà pensante ecc.: eppure noi sappiamo che tutte queste cose esistono fuori di noi, ed in sommo grado. Havvi chi possa spiegarci come percepimmo queste idee?

*Simmia.* Io credo che il solo Giove cel possa apprendere.

*Socrate.* Come! Se noi intendessimo nella vicina camera una voce di flauto che ci piacesse, non vorremmo noi con premura conoscere il musico che ci procurò questo piacere.

Simmia rispose sorridendo: In questo momento forse che no....

Quando noi osserviamo un quadro, continuò Socrate, non vorremmo noi conoscere la mano maestra che il dipinse? In noi evvi il più eccellente quadro che gli occhi degli dèi e degli uomini abbian mai

veduto, l'immagine della somma perfezione, bontà, sapienza e bellezza, e noi non ci siamo mai informati chi fu il pittore che disegnò quest'immagine?

Cebete soggiunse: Sovviemmi aver inteso Filolao dare una spiegazione che forse soddisfa a questa domanda.

E Cebete, replicò Socrate, non farà partecipi i suoi amici dell'eredità del felice Filolao?

Questa spiegazione, disse Cebete, non l'intenderebbero essi più volontieri da un Socrate? Ma sia come vuoi. — L'anima, diceva Filolao, non riceve nessuna delle idee incorporee per ministero dei sensi esteriori, ma da se stessa osservando i propri effetti, impara a conoscere le sue proprietà e la sua essenza. Per farci meglio intendere, diceva egli, prendiamo in prestito da Omero i due dogli, che sono nel vestibolo di Giove, chiedendogli nell'istesso tempo licenza di empirli non di prosperità ed infortuni, ma l'uno di essenze e l'altro di limitazioni. Tutte le volte che per l'infinito suo potere Giove vuol produrre uno spirito, dà un'occhiata all'eterno destino, ed in sequela dell'irrevocabil decreto di esso, prepara con queste due botti un'unione di essenze e limitazioni, che contiene la base del futuro spirito. Quest'è la ragione per cui tra tutte le specie di esseri spirituali trovasi una sorprendente rassomiglianza; il che deriva dall'essere tutte queste specie tolte dalle medesime botti, e non differire che nella composizione. Se la nostr'anima, ch'è il risultato di una di queste unioni, osserva se stessa, allora ella aquista le idee dell'essenza degli spiriti, di limitazione, di facoltà, d'impotenza, di perfezione, d'imperfezione, d'intelletto, di disegno, di bellezza, di sapienza, di giustizia, e mille altre incor-

poree, circa le quali i sensi esteriori lascierebbonla nella più profonda ignoranza.

Benissimo, disse Socrate; e tu, o Cebete, ti potevi risolvere a lasciarmi morire senza parteciparmi queste preziose cognizioni? Ma veggiamo come trarne profitto prima di morire. Filolao diceva che l'anima perviene alla cognizione degli altri spiriti della sua specie considerando se stessa. Non è vero?

*Cebete.* Precisamente.

*Socrate.* E che formansi le idee delle cose incorporee sviluppando le proprie facoltà, dando a ciascuna di queste cose un nome particolare per distinguerle più chiaramente.

*Cebete.* Questo è il suo sentimento.

*Socrate.* Ma quando l'anima vorrà concepire un essere superiore a se stessa, per esempio un demone (1), chi gliene somministrerà l'idea?

Cebete si taque, e Socrate continuò: Se bene io compresi il sentimento di Filolao, l'anima non può formarsi giusta idea di un essere più sublime di sè, e nemmeno di una facoltà superiore a quelle che essa stessa possiede; ma può benissimo concepire in generale la possibilità di un essere dotato di qualità a lei mancanti, cioè un essere più di lei perfetto. È questo ciò che disse Filolao?

*Cebete.* Appunto.

*Socrate.* E non è che un'imperfetta nozione questo barlume di rappresentazione, che l'anima ha dell'ente supremo, e della sua suprema perfezione; ella non può comprenderne l'essenza in tutta la sua esten-

(1) I Greci chiamavano *demone* quello che noi chiamiamo genio.

sione (1). Però la concepisce la propria essenza; e separa mentalmente quello c'ha di buono, di perfetto, di vero, dai difetti e dalle limitazioni a cui è unito,

(1) Alcuni filosofi pretendono umiliarci col riflettere, che noi non sappiamo ciò che Dio è in se stesso, ma soltanto ciò che non è; perlocchè sostengono, che noi non sappiamo nulla nè di Dio, nè de' suoi attributi. Infatti bisogna convenire che può sapersi ciò che una cosa non è, ed essere ancora molto lontani dall'averne una vera nozione; ma quante volte non venne osservato, e con ragione, che noi neghiamo soltanto i difetti ed i limiti nell'essere il più perfetto, e che queste negazioni hanno il valore di vera affermazione? Se qualche volta noi crediamo esprimere negativamente gli attributi di Dio, ciò devesi attribuire all'origine delle nostre idee sopra questo essere, le quali hanno per base la negazione de' nostri propri difetti. Per esempio la voce *invariabile* è la negazione di un'imperfezione, ed indica una positiva nozione, che significa *essere sempre lo stessò*; ma noi esprimiamo negativamente questa nozione, condotti dalla negazione della *mutabilità* cui andiam soggetti. In questo senso l'asserzione di questi filosofi contro la nozione di Dio non è fondata, perche le nostre nozioni sopra questo Essere non indicano precisamente ciò che egli non è, ma solo ciò che non gli manca. E se questi filosofi pretendono solo dedurne, che noi non abbiamo idee complessive degli attributi positivi di Dio, noi siamo d'accordo, senza però ammettere nessuna delle conseguenze, che si vollero maliziosamente trarre da qnesta proposizione. Il poco, che noi sappiamo dei divini attributi, non conserva nulla meno la sna verità, certezza, forza e convinzione. Qnantunque non possiam mai comprendere da noi stessi l'infinità delle divine perfezioni, siamo nnllostante pervenuti, mediante l'interna contemplazione di noi stessi, a conoscere la base di queste perfezioni, e questa base una volta compresa e conosciuta, dà incontrastabile certezza ad una quantità di teoremi e conseguenze. Saunderson non aveva per se stesso nn'esperimentata rappresentazione della luce, ma per l'analogia, che havvi tra la vista e gli altri

e così arriva alla cognizione di un essere, che è tutto essenza, bontà, verità e perfezione.

Apollodoro, che sinora aveva sempre ripetute sotto voce le parole di Socrate, quasi assorto in estasi, replicò gridando: Egli è tutto essenza, tutto verità, tutto perfezione.

Osservate dunque, amici, continuò Socrate, come il savio è obbligato ad allontanarsi dai sensi e dai loro oggetti se vuol comprendere l'Esser sovrano e perfetto, la cognizione del quale è una vera felicità. Non bastano queste astrazioni; fa duopo ancora che chiuda gli occhi e le orecchie; che distragga la sua attenzione dal dolore e piacere prodotto dai sensi; che si scordi, se è possibile, del suo corpo per rientrar solitario in se stesso, e non considerare che le facoltà della sua anima e la loro interna attività. In queste meditazioni il corpo è non solamente per lo spirito un compagno inutile, ma eziandio incomodo, perchè in questo momento lo spirito non s'occupa nè dei colori, nè delle grandezze, nè dei tuoni, nè de' movimenti; ma tutta la sua attenzione è fermata nell'essere che si rappresenta più distintamente, e che può produrre in tutte le maniere immaginabili tutti i colori, tutte le grandezze, tutt' i tuoni e movimenti possibili, e quello che più rileva, tutti gli spiriti possibili. Or sembrami che il corpo sia di grave peso, quando uno vuol dedicarsi a queste profonde meditazioni.

sensi, si potè colle parole fargli concepire alcuni segni distintivi dei raggi della luce; e tutta la teoria dell'ottica, che egli spiegava a' suoi uditori mediante queste nozioni fondamentali, non era perciò meno certa. *Mendelsohn.*

A me pare che Dio possa anche positivamente definirsi, il complesso di tutte le perfezioni, meno l'idea del finito. *C.*

Ah! quanto è mai tutto ciò sublime, esclamò Simmia, e nello stesso tempo vero.

I veri filosofi, Socrate soggiunse, che considerano queste ragioni, non possono non essere di questo sentimento, e devono dirsi l'un l'altro: Ecco un falso sentiero, che sempre più ci allontana dalla nostra mêta, e che distrugge tutte le nostre speranze; noi siamo sicuri, che la cognizione della verità è il nostro unico desiderio, ma sinchè siamo quaggiù impacciati dal nostro corpo, sinchè l'anima nostra è infetta di questo terrestre contagio, non è possibile che ci affidiamo di veder adempiuto questo nostro desiderio. Noi dobbiamo cercare la verità, ma pur troppo il corpo ci lascia poc'ozio per un' indagine così importante. Oggi l'alimentarlo richiede tutte le nostre cure, domani forse sarà esso assalito da malattie, che ci recheranno maggior tedio; quindi verranno altri corporei affari, l'amore, il timore, i desiderii, le brame, le fantasie e le follie, che gettanci in continue distrazioni, che conducono i nostri sensi da vanità in vanità, e che ci fanno inutilmente agognare al vero oggetto de' nostri voti, la sapienza. E che cos'altro eccita la guerra, le rivoluzioni, le querele e le discordie fra gli uomini? non è forse il corpo? non i suoi insaziabili desiderii? Perciocchè la cupidigia è la sorgente di tutte le turbolenze, e se l'anima non avesse a provedere agli stringenti desiderii del corpo, non sarebbe mai agitata da alcun movimento d' avarizia. In tal modo noi siamo occupati la maggior parte del tempo, e rade volte ci basta ozio per attendere alla filosofia. Se ci procuriamo un'ora d'ozio, se ci mettiamo seriamente a seguire i dettami della sapienza, non ci

si fa incontro subito il perturbatore del nostro riposo, il corpo, che ci offre apparenze in vece di realità? I nostri sensi ci presentano sempre contro il nostro volere le loro illusorie immagini, e ci riempion l'anima di oscurità, di confusione, di pigrizia e di stravaganze. In questo generale tumulto come potrebbe l'anima profondamente riflettere, e giungere alla verità? questo non è possibile. Ci è duopo attendere que' felici momenti, in cui l'esterna pace e l'interna tranquillità ci procurino la felicità di perdere totalmente di vista il corpo, e d'osservare la verità cogli occhi dello spirito. Ma oh come questi momenti sì desiderabili sono rari e brevi!

Scorgesi quindi chiaramente, che noi non arriviamo alla mêta de' nostri desiderii, la sapienza, se non dopo la morte, e che durante la vita è vano sperare di raggiungerla; perchè se è vero, che finchè l'anima sta unita al corpo non può distintamente conoscere la verità, bisogna ammettere una delle due: o che la conosceremo solo dopo morte; perchè allora l'anima, sciolta essendo dal corpo, probabilmente non troverà più ostacoli per darsi tutta alla sapienza. Ma se in questa vita vogliamo prepararci a tale preziosa cognizione, non vuolsi accordare al corpo che quanto esige la necessità; bisogna astenersi da sensuali desiderii, ed esercitarci il più spesso possibile nella meditazione, sinchè piaccia all'Altissimo di metterci in libertà. Allora sciolti dagli errori del corpo, potremo forse contemplare la sorgente della verità, l'essere supremo e perfetto con puri sensi e santi; e forse ne vedremo degli altri, e godremo della stessa loro felicità. Ecco, mio caro Simmia, il linguaggio che coloro i quali desiderano veramente d'istruirsi, possono te-

nere tra loro parlandosi dei loro più gravi interessi: ecco quale dev'essere il loro sentimento. Non credi tu lo stesso?

*Simmia.* Certamente, mio caro Socrate.

*Socrate.* Ma se egli è così, mio caro amico, colui, che in questo giorno mi segue, non ha forse la più grande speranza di ottenere là dove ci rechiamo meglio che altrove, quello che con amore ricercò nel corso della presente vita?

*Simmia.* Non si può negare che sì.

*Socrate.* Con queste lusinghevoli speranze io posso dunque oggi intraprendere il viaggio per l'altra vita insieme con ogni amatore della verità, ove egli pensi, che non gli sia permesso libero accesso ai misteri della sapienza, senza purificazione, e senza preparazione.

*Simmia.* Non havvi niente di più certo.

*Socrate.* Ora questa purificazione altro non è, che allontanare l'anima dalle sensuali voluttà, e l'esercizio continuo di meditare sull'essenza e proprietà delle anime stesse, senza lasciarsi abbagliare dal corpo; in una parola, una costante applicazione per liberar l'anima dagl' ingombri del corpo in questa e nell'altra vita, onde possa senza verun impedimento contemplar se stessa, e così giungere a conoscere la verità.

*Simmia.* Senza fallo.

*Socrate.* La morte non è che la separazione dell'anima dal corpo.

*Simmia.* Precisamente.

*Socrate.* E i veri amatori della sapienza si danno ogni cura di famigliarizzarsi colla morte per apprendere a morire. Non è egli vero?

*Simmia*. Almeno così sembra.

*Socrate*. Ma non sarebbe la maggior incoerenza, che un uomo, il quale per tutto il corso di sua vita non apprese che l'arte di morire, s'affliggesse poi all'avvicinarsi della morte? Non sarebbe ella cosa ridicola?

*Simmia*. Oh! certamente.

*Socrate*. È dunque vero, mio caro Simmia, che la morte non deve mai venire spiacevole ai filosofi, ma sempre anzi bene accetta. La compagnia del corpo è loro incomoda in tutte le occasioni; per adempiere al vero fine della loro esistenza, devono cercar di disgiungere l'anima dal corpo, e di concentrarla, per così dire, in se stessa; la morte è questa separazione, è lo scioglimento tanto desiderato dalla società del corpo. Quale incoerenza dunque di tremare e contristarsi all'avvicinar di quella? Oh! noi dobbiamo anzi metterci in cammino con coraggio e con gioia per quel luogo, dove speriamo ottenere l'oggetto dei nostri più ardenti voti, la sapienza, e trovarci disciolti da quell'incomodo compagno, che ci cagionò tanti disturbi. E per verità v'ha degli uomini del volgo, degli ignoranti cui la morte rapì le amanti, le mogli od i figli, che nel trasporto della lor afflizione non desiderano se non d'abbandonare la terra per andare ad unirsi all'oggetto della loro tenerezza e dei loro desiderii. E coloro che sanno non poter possedere se non nell'altra vita il solo oggetto che può cattivar l'anima loro, e che d'altra parte hanno saldi motivi di credere che lo vedranno brillare con tutto lo splendore delle sue attrattive, si sbigottiranno, tremeranno, non vorranno porsi allegramente in via? Ah! no, mio caro Simmia, non havvi maggiore in-

coerenza per un filosofo che il temer la morte.

Per Giove! esclamò Simmia, che tu hai ragione.

*Socrate.* Tremare, affannarsi quando la morte ci chiama, è infallibile segno che non amasi la sapienza, ma che si amano il corpo, gli averi, o gli onori, o tutte e tre queste cose insieme.

*Simmia.* Infallibilmente.

*Socrate.* E a chi meglio che ad un filosofo può convenire quella virtù che chiamiamo fermezza d'animo?

*Simmia.* Certo che a nessun altro più che a un filosofo.

*Socrate.* E la temperanza, quella virtù, che consiste nel continuo vigilare sui propri desiderii, e nell'essere circospetto e modesto nella propria condotta, non bisogna principalmente ricercarla in colui, che non fa alcun caso del corpo, e che non vive che per la filosofia?

*Simmia.* Sicuramente.

*Socrate.* Or bene: la fermezza e la temperanza degli altri uomini parranno incongruenti se tu le esamini da vicino.

*Simmia.* Come, mio caro?

*Socrate.* Tu sai che la maggior parte degli uomini risguarda la morte come sommo dei mali.

*Simmia.* Lo so benissimo.

*Socrate.* E se questi pretesi valorosi muoiono intrepidamente, non è che per isfuggire un maggior male.

*Simmia.* Così sembra.

*Socrate.* Dunque tutti i valorosi, eccetto i filosofi, tali non divengono che per la paura: ma l'intrepidezza che nasce dalla paura non è ella assurda?

*Simmia.* Assurdissima.

*Socrate.* E lo stesso è della temperanza; molti vivono sobriamente nell' intemperanza. A primo aspetto la cosa sembra impossibile, eppure la è precisamente vera. Costoro astengonsi da certi piaceri, per goderne altri di cui sono ancor più avidi con maggior libertà, e fannosi superiori agli uni perchè schiavi degli altri. Interrogali; essi ti diranno, che il lasciarsi vincere dalle proprie passioni è intemperanza. Ma ad essi pure non venne fatto di reprimere certi smodati desiderii se non coll'assoggettarsi alla schiavitù d'altri più sfrenati. Non è questo in certo modo esser continenti nell'incontinenza?

*Simmia.* Così pare.

*Socrate.* Ah! mio caro Simmia, cambiar voluttà per voluttà, dolore per dolore, timore per timore, quasi come suol cambiarsi una moneta d'oro per molte d'argento, questa non è la strada della vera virtù. La sola moneta che sia buona, e per la quale bisogna dare tutto il resto, è la sapienza: con questa ponno possedersi tutte le altre virtù, il valore, la sobrietà e la giustizia, e nella sapienza trovasi la vera virtù, la vera superiorità sui propri desiderii, sulle avversioni e sopra tutte le passioni. Ma senza la sapienza non altro si fa che cambiar delle passioni per una funesta ombra di virtù, la quale è obbligata di servire al vizio, non avendo in se stessa niente di vero, di salutare. La vera virtù è una santificazione di costumi, una purificazione del cuore, non un cambio di desiderii; la giustizia, la temperanza, l'intrepidezza, la sapienza non consistono nel cambiare un vizio per un altro. I nostri predecessori che istituirono le *Teleti*, o le *feste della perfetta espiazione*, fu-

rono, a quel che pare, uomini assai savi; perchè con tali enimmi vollero far intendere, che coloro i quali lascian questo mondo senza essere espiati e santificati, dovranno soffrire i più rigorosi castighi, mentre colui che è purificato ed espiato, abiterà dopo la sua morte tra gli dêi. Quelli che sono ammessi a questi espiatorii misteri, soglion dire: *molti portano il tirso*, *ma pochi sono ispirati*; intendendo, parmi, per ispirati quelli che dedicansi alla vera sapienza. Tutto io misi in opera per essere nel numero di quegli ispirati. Se i miei sforzi uscirono infruttuosi, oppure se vi sono in qualche modo riuscito, spero saperlo benissimo là, dove, se a Dio piace, andrò presto.

Eccovi, Simmia e Cebete, quanto io avea da dirvi per giustificarmi dell'abbandonare senza verun rincrescimento i migliori amici ch'io m'abbia sulla terra, e del sì poco mio tremare all'avvicinarsi della morte. Ne' luoghi ove vado spero trovare migliori amici, ed una miglior vita di quella che son pronto ad abbandonare, sebbene ciò paia impossibile al comune degli uomini. Se questa mia difesa fa più impressione su voi, miei amici, di quel che fece l'altra mia avanti i giudici della città, io morrò contento.

Socrate taque, e Cebete cominciò: È vero: tu ti sei pienamente giustificato. Ma ciò che tu sostieni riguardo all'anima, deve parere incredibile a molte persone: perchè essi comunemente credono, che l'anima divisa dal corpo più non esista, e che disciolta resti annientata nel momento che l'uomo muore, e che simile ad un soffio, ad un legger vapore, trasvoli dal corpo all'aria superiore, ove dileguasi, e cessa interamente di essere. Se si potesse provare, che l'anima può sussistere da sè, e che la sua esistenza non di-

pende assolutamente dalla sua unione col corpo, le speranze delle quali tu ti pasci, aquisterebbono non poco del verosimile, dacchè, se la nostra sorte può migliorare dopo la morte, evvi tutta ragione di credere, che l' uom virtuoso deve aspettarsi di godere una vita più felice. Ma questa istessa possibilità, che l'anima pensi ancora dopo la morte, che abbia una volontà e delle intellettuali facoltà, è difficile a comprendersi; e questo, mio caro Socrate, ha bisogno di esser provato.

Hai ragione, o Cebete (replicò Socrate), ma che abbiamo a fare? dobbiamo pensare a stabilirne le prove, o no?

Sono curiosissimo, disse Cebete, di sapere che cosa tu pensi sopra questo proposito.

Almeno, disse Socrate, chiunque ascolterà la nostra conversazione, fosse costui anche poeta comico, non mi rimprovererà che io solo mi occupi di visioni fantastiche e disutili: la ricerca che siamo per fare è anzi di tale importanza, che qualunque poeta ci permetterebbe volentieri d' implorare l' assistenza di qualche divinità prima di accingerci al fatto.

Quindi taque, e stette in sè raccolto per alcuni momenti: poi riprese: Io credo, miei cari amici, che l'adorazione più degna dell'Essere supremo sia quella di ricercar la verità con cuor puro. Dunque veniamo al punto. La morte, o Cebete, è un naturale cangiamento nell'uomo; e noi vogliamo esaminare ciò che succede nel suo corpo, e nella sua anima dopo tale cangiamento. Non è egli vero?

*Cebete.* Certamente.

*Socrate.* Non sarebbe egli opportuno definire prima, che cosa sia un natural cangiamento; e come

soglia la natura operare i suoi cangiamenti, non solo riguardo all' uomo, ma anche riguardo agli animali, alle piante, alle cose inanimate? Sembrami che in questo modo giugneremmo più sicuramente alla nostra meta.

Il pensiero, disse Cebete; parmi buonissimo; stabiliamo dunque prima, che cosa sia cambiamento.

Parmi, disse Socrate, che noi diciamo una cosa aver cangiato, quando, di due opposte definizioni che convenir le possono, una cessa, e l'altra comincia ad esistere; per esempio, bello e brutto, giusto ed ingiusto, buono e cattivo, giorno e notte, dormire e vegliare, non sono queste opposte definizioni possibili in un solo oggetto?

*Cebete.* Sì.

*Socrate.* Quando una rosa è appassita, o che perde la sua bellezza, non diciamo noi che cangiossi?

*Cebete.* Certamente.

*Socrate.* E quando un uomo ingiusto vuol cangiar condotta, non bisogna che ne prenda una contraria, e che diventi giusto?

*Cebete.* Così è.

*Socrate.* All'opposto, quando una cosa succeder deve per cangiamento, bisogna che prima il contrario abbia avuto luogo; in questo modo vien giorno dopo che fu notte, e la notte al giorno succede; una cosa diventa bella, grande, pesante, stimabile, ecc. dopo essere stata brutta, piccola, leggera e vile. Ne convenite voi?

*Scolari.* Sì.

*Socrate.* Generalmente dunque un cangiamento altro non è, che la successione delle contrarie definizioni possibili in una stessa cosa. Ci terremo noi

a quanto abbiam definito? Cebete sembra ancor indeciso.

*Cebete.* Una piccola difficoltà, mio caro Socrate: non capisco troppo bene questa voce opposto o contrario, nè comprendo come due stati direttamente opposti possano succedersi immediatamente.

Benissimo, disse Socrate. Ma noi vediamo che la natura in tutti i suoi cangiamenti sa trovare uno stato di mezzo, che le serve, per così dire, di passaggio, onde arrivare allo stato contrario; per esempio, la notte succede al giorno pel crepuscolo della sera, nello stesso modo che il giorno alla notte succede pel crepuscolo della mattina. Che ne dite voi?

*Cebete.* La è così certamente.

*Socrate.* In natura il grande diventa piccolo per opera di un insensibile decrescimento, ed il piccolo diventa grande per opera di un accrescimento.

*Cebete.* Va bene.

*Socrate.* Quantunque in certi casi noi non abbiam dato un particolar nome a questo passaggio, non v'ha dubbio, che questo passaggio non sia necessario e reale ogni volta che ad uno stato deve naturalmente succedere quello che gli è contrario; perchè un cangiamento non è naturale se non in quanto è prodotto dalle forze che sono in natura.

*Cebete.* Altrimenti come potrebbe chiamarsi naturale?

*Socrate.* Ora queste forze primitive sono sempre attive e vive, perchè se un solo istante potessero rimanere in istato d'inerzia, non vi sarebbe che l'Onnipotente che potesse rimetterle in azione. Ma ciò che non è possibile che all'onnipotenza, sarà da noi chiamato naturale?

*Cebete.* Sarebbe un confonder le idee.

*Socrate.* In egual modo, quello che le forze naturali oggi producono, fu sempre l'oggetto delle loro operazioni, perchè esse non se ne stettero mai in ozio, ma sibbene la loro attività non divenne visibile che a poco a poco. E perciò la forza naturale che cangia, per esempio, il tempo della giornata, è già in moto sin da quest'ora per condurre la notte sull'orizzonte dopo alcune ore, ma prende il suo cammino pel mezzodì e per la sera, che sono il passaggio dal nascere del giorno al suo tramontare. E nel sonno stesso le forze vitali sono elleno in azione per condurre la veglia, come nello stato di veglia esse preparano il futuro sonno?

*Cebete.* Nessuno può contraddirlo.

*Socrate.* Or bene: se uno stato deve succedere naturalmente al suo contrario, come d'ordinario accade in tutti i naturali cangiamenti, bisogna che le forze sempre agenti della natura abbian già operato intorno a questo cambiamento, e per impercettibili vie disposto lo stato presente a generarsi per così dire, e formarsi nello stato precedente. Non ne segue quindi, che la natura deve passare per tutti gli stati intermedii per sostituire ad uno stato il suo contrario?

*Cebete.* Incontrastabilmente.

*Socrate.* Mio caro amico, rifletti bene a quanto si disse, per non dubitarne poi come succedere suole, quando previamente non si è d'accordo. Da noi richiedonsi tre cose per ogni stato naturale: uno stato precedente della cosa che deve essere cangiata, uno stato successivo opposto al primo, ed un passaggio, cioè gli stati intermedii tra l'uno e l'altro, che fanno

strada alla natura dal primo al secondo. Questo me lo accordi?

Sì sì, esclamò Cebete, non veggo chi possa dubitarne.

Vediamo, ripigliò Socrate, se ciò che sono per dirti ti parrà evidente. Sembrami che tutto ciò ch'è mutabile, debba cangiarsi continuamente, e che il tempo col suo frettoloso volo, spingendo sempre il futuro nel passato, trasformi tutto ciò che è soggetto a mutabilità, presentandolo ad ogni istante sotto nuove forme. Cebete non sei anche tu di questo parere?

*Cebete.* Almeno ciò parmi verisimile.

*Socrate.* Ed a me pare incontrastabile; perchè ogni cosa mutabile, purchè sia cosa reale, e non pura idea, deve avere una forza capace di agire, e nell'istesso tempo suscettibile di estranee impressioni: ma questa forza è o attiva, o passiva, e nell'uno e nell'altro caso ella opera in se stesso un cangiamento. Ora poichè le forze della natura non stanno mai in ozio, chi potrebbe arrestare un solo istante nel suo corso la corrente della caducità?

*Cebete.* Sono convinto.

*Socrate.* Nè toglie fondamento a questa verità il parervi talvolta alcune cose per alcun tempo immutabili: una fiamma ci sembra sempre la stessa, quantunque essa non sia che un torrente di fuoco che scaturisce continuamente dal corpo in combustione, e quindi fassi invisibile; spesso ci pare, che i colori non abbian sofferto alterazione di sorta, e pure nuovi raggi solari succedonsi continuamente. Ora volendo rinvenire la verità, noi giudicar dobbiamo delle cose per ciò che sono realmente, e non sull'apparenza e sulle illusioni de' sensi.

Ah! per Giove, esclamò Cebete, questa verità ci presenta un aspetto tanto nuovo quanto piacevole nella natura delle cose. Quindi volgendosi a noi soggiunse: Amici! l'applicazione di questa dottrina alla natura dell'anima sembra prometterci le più importanti conseguenze.

Prima di passare a quest'applicazione, rispose Socrate, debbo stabilire un altro principio. Quello che è mutabile, già ne convenimmo, cangiasi in tutt'i momenti della sua durata, e la successione di questi cangiamenti deve crescere a misura che il tempo scorre. Ora io ti domando, o Cebete, se tu credi che gl'istanti della durazione succedansi in una successione interotta, o in una continuata?

Cebete rispose: Non intendo che cosa vuoi dire.

*Socrate.* Alcuni esempi tel renderanno chiaro. La superficie di un'aqua placida ci pare continuata, e sembra che ciascuna delle sue parti abbia i limiti comuni con quelle che la circondano; per lo contrario un mucchio di sabbia è composto di molti grani, ognuno de'quali ha i suoi limiti particolari. Non è egli così?

*Cebete.* Questo s'intende.

*Socrate.* Quando pronunzio la voce *Simmia*, non avvi due distinte sillabe che si succedono, e tra le quali non ve n'ha una terza?

*Cebete.* Certamente.

*Socrate.* Dunque la voce Simmia è continuata, ma le sillabe, di cui è composta, succedonsi con interrotta unione, e ciascuna ha i suoi limiti particolari.

*Cebete.* Va benissimo.

*Socrate.* Ma nell'idea, che la mia mente connette a questa voce, avvi delle parti che parimenti abbiano i loro limiti particolari?

*Cebete.* Parmi di no.

*Socrate.* E con ragione; perchè tutte le parti e tutti i segni distinti di un'idea composta confondonsi talmente, che non si ponno assegnare i limiti che dimostrino ove una finisce, e l'altra principia; ma fanno anzi un tutto unito: mentre all'incontro ogni sillaba ha i suoi determinati confini, e le molte sillabe che si uniscono per formare una voce, succedonsi in una serie non continuata.

*Cebete.* Questo è perfettamente chiaro.

*Socrate.* Ma riguardo al tempo bisogna farne la comparazione colla voce pronunciata, o coll'idea? I momenti del tempo succedonsi in una serie continuata o non continuata?

In una serie continuata? riprese Cebete.

Infallibilmente, soggiunse Simmia; dacchè è per la successione delle nostre idee che conosciamo il tempo. Or come sarebbe possibile, che la natura della successione nel tempo e nelle idee non fosse la stessa?

Le parti del tempo, continuò Socrate, sono dunque continuate, ed hanno limiti comuni?

*Scolari.* Precisamente.

*Socrate.* La più piccola particella di tempo è una certa successione d'istanti; e decomponesi in porzioni più piccole, che nulla ostante conservano sempre tutte le proprietà del tempo. Che ne dite voi?

*Scolari.* Questo è giustissimo.

*Socrate.* Non si danno dunque nel tempo due istanti così uniti, tra i quali non se ne possa immaginare un terzo?

*Scolari.* Ciò viene in conseguenza di quanto fu già ammesso.

*Socrate.* I cangiamenti nella natura non si succedono nell'istesso modo come gl'istanti nel tempo?

*Scolari.* Sì.

*Socrate.* Dunque succedono in una serie continuata come il tempo?

*Scolari.* Così è.

*Socrate.* Non vi saranno neppure due stati così vicini, tra quali non sia possibile di trovare il terzo?

*Scolari.* Così pare.

*Socrate.* È vero, che ai nostri sensi sembra che i cambiamenti delle cose non arrivino che per intervalli, poichè soltanto in questo modo i sensi se ne accorgono; nulladimeno la natura segue il suo cammino, e con insensibile trasformazione cangia le cose in una serie continuata. La più piccola porzione di questa successione è ella stessa una successione di cambiamenti; e per quanto due stati ponghansi vicini l'un all'altro, evvi sempre un passaggio che li unisce, e che per così dire, segna alla natura il cammino dall'uno all'altro.

Io intendo benissimo tutto questo, disse Cebete.

Amici, disse Socrate, ora è tempo di avvicinarci al nostro assunto. Noi abbiamo insieme unite tutte le ragioni, che combattono a favore della nostra eternità, ed io mi prometto sicura vittoria. Ma facciamo come i generali, che prima di dar battaglia passano in rassegna le loro forze per meglio riconoscere il forte ed il debole.

Apollodoro chiese con premura una corta ricapitolazione. I principii, disse Socrate, della enunciata verità di cui non puossi più dubitare, sono i seguenti:

I° Ogni natural cangiamento esige tre cose, uno stato di cosa variabile che deve cessare, un altro

che quindi deve sottentrare, e gli stati intermedii, o il passaggio perchè il cangiamento non arrivi di lancio, ma in modo insensibile. II° Tutto ciò che è mutabile, prova in tutti gl' istanti di sua durazione un continuo cangiamento. III° La successione del tempo è continuata, e non sonvi due momenti tra quali non se ne concepiscano degl'intermedii. IV° La serie de' cangiamenti corrisponde a quella del tempo, ed è parimenti continuata, dimodochè non si possono indicare due stati, tra i quali non se ne concepiscano degli intermedii, e dove non siavi un passaggio. Non siamo noi d'accordo sopra tutto questo?

Sì, rispose Cebete.

La vita e la morte, mio caro Cebete, proseguì Socrate, sono stati opposti. Non è vero?

*Cebete.* Infallibilmente.

*Socrate.* Il morire è il passare dalla vita alla morte.

*Cebete.* Appunto.

*Socrate.* Questo gran cangiamento risguarda probabilmente tanto l'anima quanto il corpo, perchè questi due esseri durante la vita erano nella più stretta unione.

*Cebete.* Così sembra.

*Socrate.* Quello che succede nel corpo dopo questo grande accidente può da noi conoscersi coll'osservazione, perchè ciò che è esteso resta presente ai nostri sensi; ma quale sarà lo stato dell'anima dopo questa vita, non puossi in altro modo scoprirlo, che in virtù del raziocinio, perchè colla morte l'anima perde i mezzi onde manifestarsi ai sensi.

*Cebete.* Non v' ha dubbio.

*Socrate.* Non sarebbe meglio, mio caro Cebete,

osservar prima il visibile in tutti i suoi cangiamenti, per farne poi, se è possibile, la comparazione coll'invisibile?

Questo metodo, rispose Cebete, sembra il migliore che possiamo scegliere.

*Socrate*. In ogni corpo animale succedono continuamente delle composizioni e decomposizioni, parte delle quali han per oggetto la conservazione, e parte la dissoluzione della macchina animale. Sino dalla nascita dell'animale, la vita e la morte cominciano quasi a lottare l'una contro l'altra.

*Cebete*. Questo verificasi colla giornaliera esperienza.

*Socrate*. Come chiamiamo, domandò Socrate, quello stato in cui tutti i cangiamenti, che succedono nella macchina vivente, tendono assai più alla conservazione, che alla dissoluzione del corpo? Noi chiamiamo noi salute?

*Cebete*. Precisamente.

*Socrate*. E per lo contrario tutti i cangiamenti animali, che han per oggetto la dissoluzione della gran macchina, non vengono essi fomentati dalle malattie e dalla vecchiaia, che è la malattia la più naturale?

*Cebete*. Benissimo.

*Socrate*. Or bene, la dissoluzione si accresce a poco a poco, e per gradi impercettibili, finchè l'edifizio cade in rovina, e disciogliesi nelle sue minime parti. Che ne succede poi? queste parti non sono soggette dappoi a nessun cangiamento? cessan elle di agire e soffrire? o vanno assolutamente perdute?

Non pare, rispose Cebete.

Anzi non è possibile, rispose Socrate, se quello

di che siam già convenuti è vero. Infatti evvi stato di mezzo dall'essere al non essere?

*Cebete.* No certamente.

*Socrate.* L'essere e il non essere sarebbero dunque due stati che succederebbonsi immediatamente, essendo i più vicini; e noi abbiamo veduto che la natura non può operare questi cangiamenti in un subito e senza passaggio. Ti sovvieni di questo principio?

*Cebete.* Me ne sovvengo.

*Socrate.* Dunque la natura non può operare nè una creazione, nè un annientamento.

*Cebete.* È vero.

*Socrate.* Dunque nulla si perde colla dissoluzione del corpo animale; le parti disciolte continuano ad essere, ad agire, a soffrire, a comporsi, a decomporsi, sino a che per infiniti passaggi cangiansi in porzioni di un altro individuo composto; e le une diventan polvere, le altre umidità; queste salgono nelle regioni dell'aria, quelle entrano in una pianta, quindi passano dalla pianta in un animale vivente, ed abbandonano questo per servire di nutrimento a qualche verme. È egli ciò conforme all'esperienza?

Perfettamente, caro Socrate » risposero Simmia e Cebete.

*Socrate.* Noi vediamo dunque, o amici, che la morte e la vita, per ciò che riguarda il corpo, non sono in natura tanto separate, quanto sembrano ai nostri sensi. Sono anelli di una continuata catena di cangiamenti insieme legati, nè vi ha un momento in cui si possa rigorosamente dire: *Ora l'animale muore*, come non può dirsi: *Ora cade ammalato*, *ora ricupera la salute.* E siffatti cangiamenti debbon certo com-

parire ai nostri sensi come separati, poichè non divengono sensibili che per intervalli spesso lunghi; ma basta che noi sappiamo che non possono esserlo nel fatto. Un esempio renderà chiara questa asserzione: i nostri occhi limitati ad una certa regione distinguono chiaramente il mattino, il mezzodì, la sera e la mezzanotte; e questi momenti diversi di tempo ci paiono separati gli uni dagli altri; ma chiunque considera tutto il globo unitamente, sa benissimo che le rivoluzioni del giorno e della notte sono continue, che ogni istante di tempo è insieme mattina, mezzodì, sera e mezzanotte. Solo in virtù degli arbitrii concessi ai poeti, Omero può prendersi la libertà di distribuire le occupazioni de' suoi dêi secondo i tempi della giornata; quasichè le parti del tempo, anche per colui che è ristretto in un piccolo angolo della terra, realmente fossero epoche separate; quasichè ogni istante non fosse nello stesso punto e mattina e sera. Ai soli poeti è permesso di prendere l'apparenza per la realtà: ma, pel vero, converrebbe che l'aurora colle sue dita di rose tenesse sempre aperte le porte del cielo, strascinando continuamente il suo manto giallo da un luogo all'altro; come pure bisognerebbe che gli dêi, che non voglion dormire che la notte, dormissero sempre, o non dormissero mai.

Parimente i giorni della settimana, presi unitamente, non posson esser distinti, perchè il continuato non iscomponesi in parti separate e determinate, che coll' immaginazione e secondo l' illusione dei sensi; ma l' intelletto scorge benissimo che non deve arrestarsi dove non evvi una reale separazione. Amici, questo è chiaro.

Chiarissimo, rispose Simmia.

*Socrate.* Lo stesso è della vita e della morte, tanto dei vegetali, quanto degli animali. Nella successione de' cangiamenti sofferti dalla medesima cosa secondo il giudizio de' nostri sensi, la prima epoca comincia là dove la cosa divien sensibile a questi, come pianta od animale, e questa vien da noi chiamata o il germogliar della pianta, o il nascere dell'animale; la seconda epoca, quella in cui i movimenti animali o vegetali si sottraggono ai nostri sensi, la chiamiamo morte; e la terza finalmente, quando le forme animali o vegetali scompariscono e diventano invisibili, la chiamiamo corruzione o putrefazione della pianta o dell'animale: ma in natura tutti questi cangiamenti sono altrettanti anelli di una non interrotta catena d'inviluppamenti o sviluppamenti della cosa medesima, che si veste o spoglia d'infinite forme. Credete voi che ciò vada soggetto a dubbi?

Per nessun verso, rispose Cebete.

Se noi diciamo, proseguì Socrate, che l'anima muore, bisogna ammettiamo una delle due: o che tutte le sue forze, le sue facoltà, le sue azioni e passioni cessino in un subito, ed essa per così dire scompaia in un batter d'occhio; oppure che vada soggetta come il corpo a lenti cangiamenti e ad infinite trasformazioni, che succedonsi in una serie continuata, fra cui evvi un'epoca, nella quale essa non è più un'anima umana, ma qualche altra cosa; come avviene nel corpo, che, dopo innumerabili vicissitudini, cessa di essere un corpo umano, e cangiasi in polve, in aria, in pianta, o in porzioni di un altro animale. Credete voi che possa esservi un terzo

caso, in cui possa dirsi che l'anima muore, fuori che in un subito, o a poco a poco?

No, rispose Cebete, questa definizione comprende tutti i casi possibili.

Benissimo, disse Socrate, quelli che ancor dubitano che l'anima umana sia mortale, possono scegliere, se temono la scompaia subitamente, che cessi a poco a poco di essere ciò che fu. Vorrebbe Cebete incaricarsi per loro della scelta?

*Cebete.* Ma confermerebbero essi la scelta fatta per loro? il mio parere sarebbe che esaminassimo i due casi. Se coloro non si uniformassero alla mia scelta e che si dichiarassero per l'altro caso, forse che domani non troveremmo chi sia capace di confutarli.

Socrate rispose: Caro Cebete, la Grecia è una vasta contrada; ed anche tra Barbari bisogna che sianvi molte persone, cui questa ricerca importi; acconsento che si esaminino con voi i due casi; il primo è di sapere se l'anima può perire e scomparire in un istante: questo modo di morire è possibile per se stèsso? può essere operato in natura?

*Cebete.* No veramente; se è vero come abbiamo accordato, che la natura non può operare un annientamento.

E non è forse con ragione che l'abbiamo accordato? domandò Socrate. Tra l'essere e il non essere, evvi un terribile vuoto, che dalla natura, la quale opera a poco a poco, non può valicarsi d'un salto.

Va benissimo, disse Cebete; ma se fosse annientata da un poter sovrannaturale, da una divinità?

Eh, mio amico, esclamò Socrate, quanto saremmo felici e perfettamente sicuri, se non avessimo a temere che l'immediata mano dell'Eterno! Quello

che noi temevamo, era che la natura della nostr'anima non fosse per se stessa mortale; ed è questo timore che ci proponiamo di dissipare con varie ragioni: ma dite voi se possa piacere al Dio creatore e conservatore di tutti gli esseri di annientarla miracolosamente? No, Cebete; temiamo che il sole non si trasformi in ghiaccio, anzichè paventare per parte della suprema necessaria bontà un' azione sovranamente cattiva, come sarebbe l'annientamento dell'anima per miracolo.

Non posi mente, replicò Cebete, che la mia obbiezione fosse quasi una bestemmia.

L'una delle maniere di morire, disse Socrate, cioè il subitaneo annientamento più non ci spaventa, perchè impossibile in natura; nullostante riflettete bene, o miei amici, sopra questo punto; supposto che non fosse impossibile, la questione starebbe nel vedere di conoscere quando ed in qual tempo l'anima nostra deve sparire. Or pare che ciò succeder dovrebbe quando il corpo non ha più bisogno dell'anima; cioè al momento della morte.

*Scolari.* Così sembra.

*Socrate.* Ma noi abbiamo veduto che non evvi un momento determinato, in cui possa dirsi: è adesso che l'anima muore; la dissoluzione della macchina animale cominciò molto tempo prima che gli effetti divenissero sensibili, dacchè i movimenti animali che sono contrari alla conservazione, sono sempre attivi, ed aumentano a poco a poco, sinchè finalmente tutti i movimenti delle parti non tendono più ad un solo fine, ma per lo contrario ognuno segue un fine particolare, ed allora la macchina si discioglie. Il che succede in un modo così insensibile, con un

ordine sì continuato, che ogni stato può chiamarsi un limite comune dello stato precedente e del successivo, un effetto dello stato precedente e una cagione del seguente. Non ne eravamo noi già d'accordo?

*Scolari*. Certamente.

*Socrate*. Se dunque la morte del corpo è anche quella dell'anima, bisogna non siavi un momento, in cui possa dirsi: l'anima scompare adesso; ma a misura che i movimenti nelle porzioni della macchina tralasciano di uniformarsi ad un solo fine, le forze dell'anima e la sua interna attività vengon meno a poco a poco. Cebete, non l' intendi tu nell'istesso modo?

*Cebete*. Precisamente.

*Socrate*. Osserva il corso singolare che seguì la nostra ricerca: siccome una delle statue del mio avo Dedalo, pare che mostrisi sotto un nuovo aspetto in virtù di qualche interno ordigno.

*Cebete*. Come dici tu questo?

*Socrate*. Noi abbiamo prima supposto che i nostri avversari temessero che l'anima non fosse in un subito annichilata, e noi volevamo vedere se questo timore era o no fondato; quindi esaminammo in qual momento potrebb'essere annientata, e lo stesso esame ci condusse alla contraria supposizione, cioè che non sarà annientata subitamente, ma che a poco a poco le forze dell'anima e l' interna sua attività diminuiranno.

Tanto meglio, rispose Cebete, questa supposizione da noi fatta si è da se stessa confutata.

*Socrate*. Ci resta solo da esaminare, se le forze interne dell'anima possano perdersi in un modo sì

insensibile, come si separano le parti del corpo.

*Cebete.* Appunto.

*Socrate.* Seguiamo passo passo questi fedeli compagni nel loro viaggio, il corpo e l'anima, che pretendesi abbiano tutto comune, e persino la morte, per vedere ciò che finalmente diverranno. Sintanto che il corpo è sano e che la maggior parte dei movimenti della macchina tende alla conservazione ed al ben essere del tutto, e che gli organi dei sensi sono tutti tali, quali devono essere, l'anima ha parimenti tutta la sua forza, sente, pensa, ama, abborre, concepisce e vuole. È vero?

*Cèbete.* Ciò è incontrastabile.

*Socrate.* Il corpo s'ammala, e manifestasi una visibile discordanza tra i movimenti della macchina, perchè molti tra loro non più s'accordano per la conservazione del tutto, ma per lo contrario hanno fini diversi ed opposti. E l'anima?

*Cebete.* Se stiamo all'esperienza, essa pure s'indebolisce, sente in un modo sregolato, pensa erroneamente ed opera contro voglia.

*Socrate.* Proseguiamo. Il corpo muore; cioè tutti i movimenti sembra non abbiano più per iscopo la vita, la conservazione del tutto; ma posson bene esservi internamente alcuni deboli movimenti vitali, che procurino ancora all'anima alcune oscure rappresentazioni; dunque le forze dell'anima devono restringersi a queste, sino alla totale distruzione di lei.

*Cebete.* Infallibilmente.

*Socrate.* Vien quindi la corruzione: le parti che fin allora ebbero un oggetto comune, formando una sola macchina, avranno d'ora innanzi differenti fini, e diverranno parti di macchine diverse. E l'anima,

mio caro Cebete, ove la lasceremo noi? La sua macchina è corrotta; quelle porzioni che ne restano, più non le appartengono, e non fanno più un tutto capace di essere animato; non v'ha più organi de'sensi, per mezzo de' quali possa pervenire a qualche sensazione. Tutto dunque in lei sarà sterile? tutti i suoi sentimenti, le sue idee, le sue immaginazioni, i suoi desiderii, le sue avversioni, le sue inclinazioni, le sue passioni, tutto dunque sarà sparito senza lasciare il menomo vestigio? »

Non è possibile, disse Cebete, dacchè ciò sarebbe un totale annientamento; il che vedemmo non essere in facoltà della natura.

*Socrate.* Amici! che cosa risolveremo noi dunque? L'anima non può mai perire; dacchè l'ultimo passo, spinto anche all'eternità, sarebbe sempre dall'esistenza al nulla; salto, che non può essere fondato, nè sull'essenza di un essere particolare, nè sulla generale dipendenza degli esseri. Essa dunque dovrà durare ed esistere eternamente; se esiste, bisogna che agisca e soffra; se deve agire e soffrire, bisogna che abbia delle idee, perchè sentire, pensare e volere sono le sole azioni e passioni, che convenir possono ad un essere pensante. Le idee nascono sempre dalle sensazioni, e donde verranno queste se non sonvi gli organi dei sensi?

Non v'ha cosa che sembri più giusta, disse Cebete, di questa serie di conseguenze: eppure conduce ad una manifesta contraddizione.

Socrate proseguì: Una delle due: o bisogna che l'anima sia annientata, o che abbia delle idee anche dopo la corruzione del corpo. Questi due casi ci sembrano impossibili; eppure bisogna che uno dei due sia vero:

facciamo, se ci è possibile, di uscire da questo labirinto. Da una parte l'anima non può essere annientata naturalmente. E in che fondasi questa impossibilità? Non v'incresca, amici, di seguirmi per sentieri spinosi e difficili: poichè questi ci conducono a una delle più deliziose contrade, che allettar possano lo spirito umano. Rispondetemi. Fu pur dopo esserci formata una giusta idea della forza del natural cangiamento, che noi venimmo tratti alla conseguenza, che la natura non può operare un annientamento?

*Scolari*. Così è.

*Socrate*. Da questa parte sperar non possiamo di uscirne; e bisogna che retrocediamo. L'anima non può perire; dunque bisogna che duri, agisca, soffra, ed abbia delle idee dopo la morte. Qui ci si oppone l'impossibilità, che la nostra anima abbia delle idee senza ricevere le impressioni de' sensi; ma chi ci assicura di quest' impossibilità? non è che l'esperienza, perchè in questa vita noi non potemmo giammai pensare che coll'aiuto di queste impressioni dei sensi.

*Scolari*. Per l'appunto.

*Socrate*. Ma quali ragioni abbiamo noi per estendere quest'esperienza al di là dei limiti di questa vita, e per negare assolutamente alla natura la possibilità di far pensare l'anima senza questo corpo organizzato? Che ne credi tu, Simmia? Non sarebbe ridicolo che un uomo, il quale non avesse mai abbandonato le mura d'Atene, volesse colla propria esperienza concludere che in tutte le parti della terra il giorno, la notte, l' inverno e l'estate fanno le loro mutazioni come qui da noi?

*Simmia*. Sarebbe cosa ben assurda.

*Socrate.* Se un fanciullo chiuso in seno della madre potesse ragionare, potrebbesi persuaderlo, che separato un giorno dalla sua radice, godrà all' aria aperta della benefica luce del sole? non vorrebbe egli piuttosto argomentare dall'attuale sua situazione l' impossibilità di un tale stato?

*Simmia.* Così almeno pare.

*Socrate.* Ma ciechi che siamo! Pensiamo noi più ragionevolmente, quando imprigionati in questa vita pretendiamo decidere ciò che sarà possibile alla natura anche dopo questa vita? Uno sguardo solo sull' inesausta varietà della natura può convincerci della insufficienza de' nostri raziocinii. Oh come povera e debole sarebbe la natura, se non si estendesse oltre la portata della nostra esperienza.

Certamente!

Dunque abbiam fondato motivo di rigettare quest'esperienza dopo averle posto contro l'incontrastabile impossibilità dell'annientamento dell'anima. Con ragione Omero mette in bocca al suo eroe questa esclamazione: *Certamente le anime tralasciar non ponno di pensare neppure nelle abitazioni dell'orco, quantunque i cadaveri colà non giungano.* È vero che le idee che Omero ci dà dell'orco e delle ombre che vi discendono, non pare che in tutto s'accordino colla verità; ma è certo, amici, che l'anima nostra trionfa della morte e della corruzione, e che lascia qui il suo cadavere, onde sotto variate mille forme adempisca ai disegni dell'Altissimo, intanto che ella stessa s'innalza disopra della polvere, e continua (in virtù d'altre leggi naturali, ma superiori a quelle che reggono le cose sublunari) a contemplare le opere del Creatore, e ad avere le idee della podestà dell'Essere

**infinito. Amici, considerate bene questo punto: se** l'anima nostra dopo la morte del suo cadavere vive e pensa, non dovrà come nello stato presente aspirare alla felicità?

Questo parmi verosimile, disse Simmia; ma io più non mi fido alle mie conghietture, e desidererei conoscere le tue ragioni.

Io te le esporrò, riprese Socrate. Se l'anima pensa, bisogna che le idee succedansi le une alle altre; bisogna che ami meglio aver tali che tali altre idee, cioè che abbia una volontà. Ma se ha una volontà, che cosa altro potrà aver per oggetto, se non se il supremo grado del ben essere, la felicità?

Questo è ciò che tutti capiscono.

Come potrà concepirsi, proseguì Socrate, il ben essere di uno spirito, che non ha più duopo di provedere ai bisogni del suo corpo? Il bere, il mangiare, l'amore e tutt' i sensuali piaceri, non sono più il fatto suo; tutto ciò che in questa vita solleticava il tatto, il palato, la vista, l'udito, non è più degno della sua attenzione, e forse non le resterà che una debole e disgustosa reminiscenza dei piaceri che godette unita al corpo. Potrebbe ella andare ancora in traccia di essi?

*Simmia.* Ella non li ricercherà più, siccome un uomo maturo non va in traccia dei divertimenti della sua fanciullezza.

*Socrate.* Le grandi ricchezze saranno forse l'oggetto de' suoi desiderii?

*Simmia.* E come potrebbe ella cercar le ricchezze in uno stato, in cui, per quel che pare, non puossi possedere alcuna proprietà, nè godere alcun bene?

*Socrate.* L'ambizione è una passione dell'anima, che, quantunque separata dal corpo, sembra possa conservarsi, perchè poco dipende dai bisogni del corpo. Ma lo spirito senza corpo, in che farà consistere la distinzione che deve fargli onore? Certamente, ciò non consisterà nel potere, nelle ricchezze, nella nobiltà della nascita; perchè tutte queste stravaganze essa abbandonolle sulla terra unitamente al suo corpo.

Senza fallo.

Non altro le resta che la sapienza, l'amore della virtù e la cognizione della verità, che possano distinguerla ed innalzarla sulle altre creature della sua specie: oltre questo nobile desiderio della gloria, vi saranno pure gli spirituali piaceri, di cui, indipendentemente anche dal suo corpo, ella gode sulla terra; la bellezza, l'ordine, la simmetria, la perfezione che l'allettavano. Tai sentimenti sono così innati nella natura dell'anima, che ella non può abbandonarli in alcun tempo. Colui che sulla terra ebbe cura della sua anima, e che in questa vita esercitossi nella sapienza, nella virtù e nel sentimento della vera bellezza, ha maggiori speranze di continuare in questi esercizi anche dopo la morte, e di approssimarsi a grado a grado all'Essere primiero e sovrano, sorgente di ogni sapere, compendio di tutte le perfezioni, anzi la perfezione istessa.

Sovvengavi, amici, di que' deliziosi momenti che godeste ogni volta che l'anima vostra rapita da una spirituale bellezza, si dimenticò del corpo e de' suoi bisogni, ed abbandonossi intieramente a quel celeste sentimento, di cui era compresa! Quale estasi, qual entusiasmo! Non havvi che la presenza della divi-

nità che possa produrre in noi tali sublimi trasporti; così ogni idea di spirituale bellezza è realmente uno sguardo dell'anima verso l'assenza della divinità, perchè il bello, il regolare, il perfetto che noi osserviamo, è una debole immagine di quello che è la bellezza, l'ordine e la perfezione in sostanza. Mi sovvengo di avere assai chiaramente sviluppate queste idee in un'altra occasione; per ora mi contento dedurre questa conseguenza. Se è vero che dopo questa vita la sapienza e la virtù saranno l'oggetto della nostra ambizione, e che i nostri desiderii non avranno altro scopo che la ricerca della spirituale bellezza, dell'ordine spirituale e della spirituale perfezione, la nostra esistenza non sarà che un continuo rimirare la divinità; celeste piacere che sino in questa vita, per quanto poco lo comprendiamo, compensa a cento doppi le nobili fatiche dell'uomo virtuoso. Tutte le pene che quaggiù si soffrono non isvaniscono forse al cospetto di sì desiderabile eternità? Che cosa è la povertà, il dispregio ed anche la più ignominiosa morte, se con tal mezzo preparar ci possiamo simile felicità? No, amici, chiunque ha coscienza di aver operato giustamente, non può affliggersi nel momento che parte per andare a godere un' inalterabile felicità. Colui solo che nel corso della sua vita offese gli dèi e gli uomini, che s'immerse nelle brutali voluttà, che sagrificò a una stolta gloria vittime umane, che si è pasciuto delle altrui miserie, colui solo tremi al cospetto della morte, non potendo egli senza rammarico rivolger lo sguardo verso il passato, nè rimirar l'avvenire senza raccapriccio. Ma io, grazie alla divinità, non ho da rimproverarmi nessuno di tali eccessi; per tutto il tempo di mia vita ricercai con

grande premura la sola verità, ed amai la virtù sopra ogni altra cosa; devo quindi rallegrarmi sentendo la voce della divinità che mi chiama a godere in una pura luce delle celesti bellezze, le quali cercai sempre di conoscere in mezzo a queste tenebre della terra.

E voi, amici miei, riflettete bene ai motivi delle mie speranze, e se vi convincono, benedite il momento che mi toglie alla terra, e vivete in modo di esser pronti sempre a morire allegramente al primo segnale della morte. Forse la divinità ci riunirà nel suo seno. O amici miei, con che piacere ci rammenteremo noi allora questo giorno!

Tacevasi il nostro maestro e passeggiava per la camera come uomo assorto ne' propri pensieri. Noi tutti seduti, meditavamo in silenzio sulle cose che eransi discusse; solo Cebete e Simmia parlavansi sotto voce. Socrate rivoltosi a loro, disse: Amici, perchè parlate così sommessamente? anche noi saper vogliamo se v'è da riprendere nelle ragioni che sonosi addotte; ed io pure conosco che vi manca alcun che per renderle perfettamente chiare. Se discorrete di qualche altro oggetto, non so che dire; ma se per lo contrario parlate della materia da noi trattata, vi prego di comunicarci le vostre obbiezioni e le vostre dubbiezze, onde possiamo unitamente esaminarle e toglierle, oppure con voi dubitare.

Ti confesso, Socrate, rispose Simmia, che abbiam delle obbiezioni di cui desideriamo sentire la confutazione; ma ognuno di noi teme di esserti importuno nella presente infelice circostanza.

Mi sarà dunque difficile, rispose Socrate sorridendo, il persuadere al resto degli uomini, che la

mia presente situazione non parmi tanto infelice, dacchè voi stessi nol credete ancora, temendo che io non sia adesso più melanconico e di cattivo umore che per l'addietro. Dicesi che i cigni, quando sono per morire, cantano più dolcemente che durante la loro vita. Se questi uccelli sono, come credesi, consecrati ad Apollo, io direi che il loro dio, nel punto della morte fa loro preventivamente gustare la beatitudine della vita futura, e che quindi essi cantano per l'allegrezza di questo sentimento. Lo stesso è di me: io sono sacerdote di questo dio, ed egli impresse davvero nel mio animo un sentimento della futura beatitudine, che distrugge ogni cattivo umore, e mi lascia esser più sereno nel momento di mia morte di quanto il fui giammai: non temete dunque di propormi i vostri dubbii e le vostre obbiezioni; domandatemene anzi quegli schiarimenti che posso darvi, frattanto che gli Undici cel permettono.

Ebbene, disse Simmia, io principierò e Cebete mi seguirà. Voglio premettere un' osservazione. Se faccio insorger dubbii sull' immortalità dell'anima, non è contro la verità di questa dottrina, ma contro la possibilità di giugnere coi soli lumi della ragione a ciò che chiamasi dimostrazione, o piuttosto contro il metodo che scegliesti per convincerne. Per altro io adotto assai volentieri questa consolante dottrina, non solamente come tu ce l'hai rappresentata, ma come trasmessa ci venne dai più antichi savii, lasciate da banda le panzane de' poeti e dei favoleggiatori.

A me sembra che, ove l'anima nostra non trovi motivi di certezza, debba sempre abbracciare quelle opinioni che innalzano e nobilitano il suo essere; dacchè queste opinioni simili a navi galleggianti sul-

l'immensa superficie del mare, ci conducono a ciel sereno traverso le onde di questa vita.

Io sono persuaso che non posso contraddire alla dottrina dell'immortalità e della ricompensa dovuta alla virtù in un'altra vita, senza veder nascere infinite difficoltà, e senza veder travolto in un'orribile incertezza tutto ciò che finora riguardai come vero e buono. Se la nostra anima è mortale, la ragione non è che un sogno che Giove manda per ingannare la nostra fragilità; la virtù manca di tutto quello splendore che la rende divina ai nostri occhi; il bello, il sublime, così in morale come in fisica, non sono immagini delle divine perfezioni; perchè una cosa mortale non può ricevere il più piccolo raggio dell'essere per sua essenza immortale. Non fummo noi dunque qui posti, siccome le bestie, se non per cercarvi il nostro nutrimento, e quindi morire. Fra pochi giorni tanto varrà ch'io sia stato l'onore o la vergogna della creazione, e ch'io abbia procurato di aumentare il numero dei felici o degl'infelici. Quindi anche il più vile tra'mortali ha il diritto di sottrarsi al divino dominio, e un ferro può rompere quel legame che unisce l'uomo a Dio. Se la nostra anima è mortale, i più saggi legislatori ed i più celebri fondatori delle umane società c'ingannarono o sonosi ingannati, e l'uman genere agì di concerto per fomentare una menzogna, e per far rispettare quegl'impostori che l'immaginarono. Un'unione dunque di esseri liberi e pensanti non vale più di una frotta di bestie prive di ragione, e l'uomo (io raccapriccio contemplandolo caduto in tale abbiezione) privo della speranza dell'immortalità, l'uomo, la perfettissima tra le opere della creazione, è il più miserabile degli ani-

mali che serpeggiano sulla superficie della terra, dacchè per cumulo di sventura è astretto per la propria condizione a temere la morte e a darsi in preda alla disperazione. Non è dunque Dio un ente infinitamente buono, e che gode della felicità delle sue creature; è un essere malefico che ha dotato l'uomo di insigni facoltà, nell'unico intento di renderlo più miserabile e più degno di compassione.

Io non so esprimere quale angoscia opprima l'anima mia, quando mi pongo nella situazione di quegli infelici che temono un siffatto annientamento. Bisogna che l'amaro pensiero della morte avveleni tutti i loro piaceri; e, quando vogliono godere dell'amicizia, conoscere la verità, esercitare la virtù, rispettare il Creatore, abbandonarsi ai trasporti che eccita l'aspetto della bellezza e della perfezione, ecco la spaventevole idea dell'annientamento, che presentasi al loro animo come uno spettro che cangia il piacere, ch'eran per godere, in disperazione; un respiro impedito, un battimento di polso fermato li priva di tutti questi piaceri. L'essere adoratore di Dio va perduto in polvere, fango e corruzione.

Ringrazio gli dêi che m'hanno liberato da questo timore, che spargerebbe una trista amarezza sopra tutte le voluttà della mia vita, e me le farebbe parere altrettante punture di scorpione: le mie idee sulla divinità, sulla virtù, sulla dignità dell'uomo e sulla relazione in cui egli è con Dio, non mi lascian dubbio alcuno sopra il suo destino; la speranza di una futura vita toglie di mezzo tutte queste difficoltà e ristabilisce l'armonia tra le verità di cui siam convinti in più maniere; giustifica la divinità, rende alla virtù la sua nobiltà, il suo splendore alla bellezza,

alla voluttà le sue attrattive, raddolcisce la miseria, e fa persino amare le pene di questa vita, paragonando la loro brevità all'eterna durata della felicità che ne deriva.

Una dottrina che s'accorda con tante verità conosciute e certe, e per la quale veggiamo svanirsi una folla di difficoltà, ci trova dispostissimi ad adottarla, e non ha quasi bisogno di prove ulteriori; perchè quantunque forse nessuna di queste ragioni separatamente non porti seco il maggior grado di certezza possibile, nulladimeno, prese insieme, ci convincono in un modo sì vittorioso, che ci rendono perfettamente tranquilli, ed annientano i nostri dubbii. Ma, caro Socrate, la difficoltà è di aver presenti allo spirito tutte queste ragioni, e così sovente come desideriamo, e con quella prontezza necessaria a comprendere con un solo colpo d'occhio e con cognizione di càusa la loro armonia. In ogni tempo e in tutte le circostanze della vita ci fa duopo del loro soccorso; ma nè tutti i tempi, nè tutte le circostanze della vita ci procurano la quiete e tranquillità dell'anima, e non sempre ci permettono di vivamente risovvenirci di tutte queste ragioni, e di sentire la forza della verità, che risulta da tutte insieme. Tutte le volte che ce ne rappresentiamo una parte, o che non ce le rappresentiamo con quella prontezza che si richiede, la verità perde parte della sua forza, ed il riposo della nostr'anima è in pericolo. Ma se tu, o Socrate, ci conduci alla verità con una semplice successione di ragioni convincenti, allora la dimostrazione di tale verità brillerà sempre ai nostri occhi. Ma però una catena di giusti raziocinii rammentasi più facilmente che non quest'armonia di verità, la

quale in certo modo esige una particolare disposizione di spirito. Ed è questo il motivo che m'induce a proporti tutti que' dubbii, che il più deciso avversario dell'immortalità potrebbe mettere in campo.

Se bene t'intesi, ecco a che riducesi la tua dimostrazione. Il corpo e l'anima sono nella più stretta unione: quello disciogliesi a poco a poco nelle sue parti; questa o dev'essere annientata, o avere delle rappresentazioni: nulla può essere annientato dalle forze naturali; dunque l'anima nostra non può naturalmente cessare di avere delle idee . . . . . . . »

*Qui Mendelsohn si stacca da Platone per dimostrare l'immaterialità dell'anima; noi saltiamo il secondo e terzo dialogo per venire alla fine, ove Socrate si fa chiedere dagli amici* qual fia la condizione delle anime nella vita avvenire, qual etere abiteranno, quali saranno gli oggetti delle loro occupazioni; in qual modo le anime virtuose verranno ricompensate, e come quelle che il vizio ha imbrattate sulla terra saranno illuminate e condotte in una miglior via.

Se qualcuno mi facesse tutte queste quistioni, io gli risponderei: Amico, simili domande sorpassano la capacità del mio intendimento; io ti condussi per tutti i giri del labirinto e te ne additai l'uscita, nè di più so dirti: altre guide ti condurranno più lungi. Se le anime degli empi soffriranno il freddo o il caldo, la fame o la sete, se rotoleranno nelle aque fangose dell'Acherusa, se passeranno il loro tempo nel tenebroso Tartaro o tra le fiamme del Flegetonte finchè saranno purificate; se i beati respireranno il più puro etere sopra una terra scintillante d'oro e di pietre preziose, o godranno di perenne gioventù, sorbendo a lunghi sorsi il nettare e l'ambrosia: amico,

tutte queste sono cose ch'io ignoro. I nostri poeti e mitologi, se ne sanno alcun che, ne istruiscano gli altri, nè v'è gran male che alcuni impieghino la loro immaginazione in queste ricerche. Quanto a me, mi contento della convinzione, che sarò eternamente sotto la protezione della divinità; che la sua santa e giusta providenza veglierà sempre su di me nell'altra vita come in questa; che la mia vera felicità consisterà nella bellezza e perfezione del mio spirito; che questa perfezione sarà riposta nella temperanza, nella giustizia, nella libertà, nell'amore, nella beneficenza, nella cognizione dell' Ente supremo, in una costante inclinazione ad adempire a'suoi disegni, e nella rassegnazione alla santa sua volontà. Ecco le beatitudini che m'attendono in quell'avvenire, che s'apre dinanzi a me; nè di più ho io bisogno per mettermi sul cammino che vi conduce. Voi, Simmia, Cebete e gli altri miei amici, mi seguirete ciascuno nel tempo prescritto dalla natura. Già l'inesorabil fato, direbbe un poeta in una tragedia, mi chiama: prima di prendere la bevanda che mi si prepara, è tempo che io vada al bagno, se non altro per risparmiare alle donne la fatica di lavare il mio cadavere.

Benissimo, Critone cominciò. Ma non hai tu niente da disporre riguardo a'tuoi figli, o pe'tuoi domestici affari? in che potremmo servirti? che cosa esigi da noi?

Che viviate, mio caro Critone, come sempre vi raccomandai. Nulla ho a soggiungere. Se rispetterete voi stessi, se sarete sempre virtuosi, siete sicuri che, senza promettermelo, vivrete conforme a'miei e ai vostri desiderii; ma se, trascurando i vostri doveri, abbandonate le traccie di quanto v'insegnai, tanto

per lo passato che oggi, tutto ciò che ora potreste promettermi, a nulla servirebbe.

Critone replicò: Caro Socrate, noi faremo ogni sforzo per non uscire dalla via che avesti tanta cura di segnarci; ma di', come vuoi tu che ci regoliamo verso di te dopo la tua morte?

Come vorrete, rispose Socrate, se però è possibile che io sia ancora tra voi, e non m'involi.

Nello stesso tempo ci guardò sorridendo, e disse: Amici, io non posso persuader Critone che il vero Socrate sia quello che parla in questo punto, e che già da qualche tempo v'intertiene. Ei crede sempre che il cadavere che vedrà tantosto, e che in questo momento istesso non è che il mio inviluppo, sia il vero Socrate, e perciò chiede quello che deve fare di me dopo la mia morte. Tutte le ragioni da me finora addotte per provare che, subito dopo che la cicuta avrà fatto il suo effetto, non resterò qui con voi, ma che passerò nelle abitazioni dei beati, sembrangli una pretta mia invenzione per consolarvi in questi ultimi momenti. Cari amici, abbiate la bontà di fare con Critone il contrario di quello ch'ei fece meco verso i miei giudici; egli assicurò che io non sarei fuggito, e voi fatevi mallevadori che subito dopo la mia morte io me ne andrò: e questo fate, perchè egli, vedendo abbruciare o sepellire il mio corpo, non s'affligga come se fossemi avvenuta qualche disgrazia, e non dica a' miei funerali: Mettono Socrate nella bara, trasportano Socrate, sepelliscono Socrate. Sappi, caro Critone, che tutti questi modi di parlare sono impropri e contrari alla verità. Sta franco ed animoso, e di' che il mio cadavere sarà sepellito, al quale tu puoi dare la sepoltura permessa dalle leggi.

Quindi seguito da Critone passò in una vicina camera per prendervi il bagno, e ci pregò d'aspettarlo.

Noi l'attendevamo intertenendoci su quanto erasi detto, ripetendo i suoi argomenti per meglio convincerci, ed eravamo immersi in profonda afflizione, come se avessimo perduto un amato genitore e avessimo a dover vivere come orfani. Dopo il bagno gli condussero le donne di sua casa ed i suoi tre figli, uno dei quali era già adulto, e gli altri due in età ancor tenera. Parlato loro in presenza di Critone, dicendo le sue ultime volontà, li rimandò e venne a raggiugnerci: il giorno cominciava a declinare. Socrate sedette, ma parlò poco, perchè un momento dopo entrò l'ufiziale degli Undici, che se gli assise accanto, e dissegli: « Socrate, tu non rassomigli agli altri uomini; tutti coloro che al par di te sono condannati, mi maledicono quando per ordine dei magistrati io annunzio loro ch'è tempo di bere la tazza avvelenata, ma tu sei l'uomo il più dolce e il più tranquillo che io abbia mai veduto in questi luoghi. Io sono persuaso che se ora tu conservi qualche rancore, non è già contro di me, ma contro . . . . tu conosci quei che n'hanno la colpa! Puoi pensare ciò che sono per dirti; addio. Sopporta con pazienza quel che non può essere cangiato ». Dopo queste parole si rivolse altrove cogli occhi bagnati di lacrime. Socrate guardollo e dissegli: « Addio, amico; farò quello che vuoi. — Ecco un buon uomo » proseguì volgendosi a noi; « egli venne spesso a trovarmi e a ragionar meco; non v'è uomo più onesto e compassionevole; vedete come mi compiange sinceramente! Ma, Critone, bisogna obbedirgli; di' che

portino il veleno se è pronto, altrimenti che il preparino.

Perchè tanta premura? caro Socrate (rispose Critone). Il sole non cessò ancora d'illuminare l'orizzonte; gli altri dopo l'avviso pensano a divertirsi prima d'ingoiare la cicuta, e passano nei piaceri gli ultimi momenti che loro restano: non c'è questa premura.

Coloro che considerano i piaceri come un bene, ne usino pure: quanto a me, caro Critone, ho le mie ragioni per adoperare altrimenti; ritardando, non credo guadagnar nulla, e sembrerei ridicolo a me stesso se pensassi prolungare gli avanzi di una vita che non è più mia. Fa com'io dico; non farmi indugiare più oltre.

Allora Critone avvisò lo schiavo, che aspettava l'ordine di andare a preparar il veleno, e quegli uscito ritornò poi coll'ufiziale degli Undici, che teneva in mano la tazza da presentare a Socrate. Avvicinati, dissegli Socrate, dammi la tazza, buon uomo, e dimmi che cosa devo fare; tu devi saperlo.

Poca cosa, rispose l'uffiziale: dopo bevuto, devi camminare finchè ti sentirai stanco, e ti metterai a letto.

Quindi gli presentò la tazza: Socrate presala senza cangiar di colore, guardollo con occhio sereno, e gli disse: Credi tu che io possa versarne in libazione agli dêi?

No: non havvene che la quantità necessaria.

Dunque me ne asterrò; posso però indirizzar loro la mia preghiera: *Dêi che mi chiamate, degnatevi accordarmi un buon viaggio.*

Quindi appressando la tazza alla bocca, bevve la

cicuta senza mostrare la minima commozione. Sin qui restammo tranquilli; ma al vederlo bere e vuotare la tazza, non ci potemmo trattenere; i miei occhi non solo eran bagnati di lagrime, ma ne versavano a torrenti; anzi per lasciar loro un libero corso mi nascosi il viso nel manto. Io non piangeva la sua sorte, ma la mia, inconsolabile di perdere un tale amico. Critone, che prima di me non avea potuto trattenere le lagrime, s'alzò camminando a gran passi per la prigione; ed Apollodoro che non cessò mai di piangere, gittò grida lamentevoli, che laceravano a tutti il cuore. Senza esser commosso, Socrate sembrava compiangerci, e ci sgridò: Che fate, uomini pusillanimi? Non per altro rimandai le donne, che per non sentire a gemere e desolarsi; perchè intesi dire che devesi procurare di esalar l'anima in mezzo ai buoni augurii ed alle benedizioni: calmatevi e mostratevi uomini.

Tale eroica fermezza ci fece arrossire, e cessammo il piangere. Passeggiò sinchè sentì le ginocchia mancargli sotto, ed avvicinandosi al letto, si coricò sul dosso, come l'ufiziale avevagli ordinato. Poco tempo dopo, l'istesso ufiziale venne a visitarlo, e brancicandogli la gamba, gli domandò se la sentiva.

No, disse Socrate.

Già il basso ventre comincia a gelarsi, soggiunse l'ufiziale a noi rivolto. Subito che il freddo arrivi al cuore, morrà.

Amico Critone, disse Socrate con voce fioca e moribonda, non iscordarti di offerire un gallo ad Esculapio: questo sacrifizio gli dobbiamo.

E furono le sue ultime parole.

Il farò, rispose Critone; hai altro da ordinare?

— Socrate nulla rispose, un momento dopo ebbe dei parossismi; l'ufiziale lo scoprì, ma era tutto freddo; Critone gli chiuse la bocca e gli occhi.

Tale, o Cherecrate, fu la fine del nostro amico; dell'uomo il più equo, il più giusto ed il più sapiente che noi abbiamo conosciuto.

## N° IX.

## LA TAVOLA DI CEBETE TEBANO.

Passeggiando a caso con parecchi amici nel tempio di Saturno, tra buon numero di offerte al nume vedemmo una tavola, sulla quale una pittura peregrina, rappresentante diverse cose straordinarie a segno, che nessuno di noi arrivava a comprendere che cosa significassero. Non potevamo accertare se ivi fosse dipinta città o castello, benchè vedessimo un contorno di mura che due altri ricinti abbracciava, uno più angusto dell'altro. Vedevamo bensì nel più capace contorno di esse mura disegnata una porta, davanti alla quale stava affollato gran numero di persone, e dentro della porta del primo ricinto si vedeva una moltitudine di donne; sulla porta medesima poi stava un vecchio che parea comandare qualche cosa alle persone che per la porta entravano.

Noi c' interrogavamo l'un l'altro che significassero le cose che in quelle pitture vedevamo, senza che alcuno ne rimanesse pago; anzi dubbiosi tutti lungo tempo colà ci saremmo ancora trattenuti, se verso di noi avanzato non si fosse un uomo grave per l'età e per l'aspetto, nominato Sofronimo, il quale dagli atteggiamenti nostri instrutto dei dubbii, ond' erano

le menti nostre agitate, con molta cortesia s' incaricò di scioglierli e d'illuminarci favellando così:

« Nessuna meraviglia, o signori, che confusi restiate considerando questa pittura, nè la sappiate interpretare, perchè sono pochissimi gli abitatori stessi di questo paese capaci d'interpretarla. Fu forestiere colui che in questo tempio la tavola appese, già è molti anni; uomo di gran prudenza e d'alta sapienza, di poche ma sugose parole, e d'opere savie ed illibate, seguace, pel tenor di vita, di Pitagora e di Parmenide.

« Uomo di così rare qualità l'avreste forse anche particolarmente conosciuto e trattato?

« Non con molta famigliarità, perchè allora io era ancora fanciullo, ma ebbi più volte motivo di maravigliarmi del suo sapere, ascoltando parecchie dispute di cose molto elevate, e tenendo a memoria tutto quello che intorno a questa tavola più volte gli ho udito ripetere.

« Deh! se altra più seria occupazione ora non vi tiene, non potreste spiegarla anche a noi, che con tanta avidità bramiamo d'intenderla?

« Molto volentieri. Ma prima debbo avvisarvi che l'udirne l'interpretazione è per voi di non leggier pericolo.

« E qual mai?

« Così è; perchè se voi ascoltando le cose che sono per dirvi impiegherete tutta l'attenzione vostra a segno di imprimervele ben a fondo nell'anima, e di valervene all'occorrenza, diverrete prudenti e sarete felici; se al contrario, miseri voi! tutto il corso del futuro viver vostro sarà una perfetta follia, un cumulo di calamità e di disgrazie, una confusione d'ignoranza e d'ogni male.

« L'interpretazione di questa tavola è dunque simile agli enimmi della Sfinge?

« Appunto; e siccome chi scioglieva l'enimma della Sfinge salvo se ne andava, e invece chi interpretare nol sapea, miseramente era tratto a morte; così accade a chi dalla spiegazione di questa tavola non sa ricavar lume onde passare franco per le tenebre della vita mortale. In questa vedrete schierato davanti agli occhi della mente vostra tutto ciò che è bene, tutto ciò che è male, e tutto quello che non è nè bene nè male nella vita, di modo che se l'insensatezza vostra non ve lo lascerà discernere, voi ne sarete la vittima. Nè sventura così deplorabile sarà momentanea per voi, come era pei miseri viandanti l'essere divorati dalla Sfinge per non averne saputo interpretare l'enimma, ma durerà tanto tempo quanto sulla terra vivrete a tormentarvi, come quelli che a perpetui supplizi sono condannati. Che se l'accennato lume cavar ne saprete, certa fia la vostra salute, perchè abbattuta ne sarà la stoltezza, e tutta la vostra vita andrà beata e felice. Sicchè dunque favoritemi di tutta la vostra attenzione, e ascoltatemi con quanta diligenza potete.

« A tal premio, chi di noi sarà disattento alla vostra interpretazione? Eccovi ognuno di noi tutt'orecchie per ricevere le vostre voci, e tutt'occhi per tener dietro al moto di quella verga, colla quale accennate di volerci indicare tutte le parti di questo mirabile oggetto della comune curiosità.

« Eccomi a compiacervi. Vedete voi questo ricinto?

« Sì lo vediamo.

« Sappiate dunque prima d'ogni altra cosa che questo si nomina *Vita*; e tutta quella turba che da-

vanti alla porta del ricinto vedete, comprende tutti coloro che una volta nella *Vita* entreranno. Quel vecchio che vedete colà sulla soglia, nella cui mano sinistra spiegato mirasi un foglio, e colla destra accenna non so che, quegli nominasi *Genio*. Accenna egli a tutti coloro che entrano quello che debbono fare per introdursi nella *Vita* e per quale strada incamminarsi, acciocchè della salute degni si rendano.

« Per qual via gli indirizza egli? e in qual maniera?

« Voi vedete vicino a quella porta, per la quale entra l'immensa turba, un soglio, sul quale sta assisa una donna di soavi maniere, di fattezze in apparenza leggiadre, che tiene un calice in mano. Quella è la *Lusinga* che seduce ed inganná tutti i mortali, i quali, appena respirano le prime aure di vita, sono dalla medesima indotti a bere in quel calice l'errore e l'ignoranza, ond'è pieno. Trangugiata sì velenosa bevanda, entrano nella *Vita*.

« E niuno va esente dal berne?

« Nessuno. È vero però che alcuni ne beono più, altri meno. Ora osservate colà nel ricinto appena oltrepassata la porta quella moltitudine di donne meretrici d'aspetto diverso. Quelle si chiamano *Opinioni*, *Cupidigie*, *Sensualità*; e a misura che uno entra gli si avventano tosto, lo abbracciano, e fatteglisi guida lo conducono via con sè.

« E dove?

« Ognuna promette guidar gli uomini alla felicità, alla vita beata, ma il maggior numero di esse gli inganna per trucidarli; e questi, inebbriati dall'ignoranza e dall'errore che nel calice della seduttrice *Lusinga* hanno bevuto, non sapendo qual sia la vera

strada da battere nella vita, qua e là come pecore smarrite vanno errando ed inoltrandosi per quei sentieri che dalle donne accennate loro furono indicati.

« Di fatto si vedono molti che sembrano entrati nel ricinto aggirarvisi a caso. Ma chi è di grazia quella donna che come cosa cieca e pazza si va movendo su quella pietra globosa?

« *Fortuna* essa è nominata; nè solo è cieca e pazza, ma è anche sorda.

« Quali ne sono gli uffizi?

« Il cieco e disordinato imperio di un tal mostro stendesi per tutto il mondo abitato, dove a chi ruba le facoltà, a chi prodigalmente le getta in seno, forse per rapirgliele quanto prima, il tutto sempre con instabilità e indiscrezione meravigliosa; nè piccolo indizio ci dà del suo carattere il vederla collocata su quell' instabile globo di pietra.

« Senza dubbio, e pare anzi doversi quindi ricavare, i doni della *Fortuna* essere troppo incerti e caduchi, nè doversene fidare chi non voglia cadere in gravissime calamità e in profonda miseria. Ma, cortesissimo Sofronimo, chi son coloro che affollati la circondano? e che mai ne pretendono?

« Sono altrettanti sconsigliati, dei quali non ve n'ha pur uno che non cerchi dalla *Fortuna* qualche cosa da gettar via e da scialaquare.

« E perchè sono tanto diversi d' aspetto, mentre pochi son lieti, ed altri hanno mestissima faccia colle braccia tese verso di lei?

« Tutti coloro che qui si vedono ridere e rallegrarsi, sono di quelli che dalla *Fortuna* hanno ricevuto qualche favore; e da questi essa è detta *buona*. Quegli altri che piangono e a lei alzano le mani, o

nulla ne ottennero, o furono loro dalla medesima involate le cose proprie dopo d'averle ricevute; da questi la *Fortuna* è detta *cattiva*.

« Dobbiamo noi forse credere preziosissime quelle cose, per l'aquisto delle quali certuni cotanto si rallegrano, e certi altri per la perdita si rattristano?

« Non lo crediate, no, sebbene tali cose dal più degli uomini vengano stimate *beni*.

« Che beni son cotesti?

« Le ricchezze, la gloria, la nobiltà, la prole, i regni e altre cose di questo genere.

« Ma non sono elleno veri beni queste?

« Ne disputeremo a suo tempo: per ora non interrompasi la spiegazione della pittura. Osservate il secondo ricinto più in alto, e vedete voi quelle donne fuori del medesimo collocate, distinte pei loro cortigianeschi adornamenti?

« Sì, le vediamo.

« Ebbene fra le altre, questa si nomina *Incontinenza*, e le altre sono a lei compagne; stanno tutte adocchiando coloro che dalla *Fortuna* hanno ricevuto qualche cosa per tosto presentarsi davanti ai medesimi, accarezzarli, abbracciarli, e adulandoli far sì che con esso loro si trattengano; a tal fine giurano di far ad essi passare una vita giocondissima, scevra d'ogni fatica, d'ogni incomodo, d'ogni noia. Soave a dir vero in sulle prime sembra la conversazione di tali femmine, finchè dura negli uomini il solletico e in quelle il fascino ammaliatore; ma tutto alla fine si cangia, e l'uomo finalmente ritornando in se medesimo, al dissiparsi della ubbriachezza capisce di non averne ricavato tanto diletto quanto danno reale; anzi si avvede che per cagione di quelle

infami ei cadde in disprezzo e in contumelia, seppure non furono prime esse a vituperarlo e a deriderlo.

« Oh crudeltà! Ma e quando l'uomo con quelle indegne ha dissipato tutto quello che dalla *Fortuna* aveva ricevuto?

« Allora egli, non solamente è condannato a servire le sue tiranne medesime, e in grazia loro soffrire quanto di vergognoso, di brutto e di pernicioso mai si può dare, ma ad abbandonarsi ai ladronecci, ai sacrilegii, allo spergiuro, ai tradimenti, alle prepotenze e ad ogni altra simile infamia, insin a tanto che, mancandogli ogni cosa, ad un giustissimo castigo venga condannato.

« Certo, se il castigo sarà proporzionato all'insania e alle ree operazioni, non sarà leggiero.

« V'apponeste. Ecco pertanto dietro a quelle figure una porticella che mena a quell'antro tenebroso e stretto, abitato da orride, sozze e cenciose femmine, fra le quali distinguere si può la *Punizione* per la sferza che reca in mano, la *Mestizia* che tiene il capo piegato fin tra le ginocchia, la *Collera* che si svelle rabbiosamente i capelli.

« Chi è quello spettro così disforme, macilento e nudo che se ne sta rannicchiato vicino alle furie che ora nominaste; e quella brutta squallida arpia che tanto a colui si rassomiglia?

« Quello è il *Duolo*; l'altra è l'*Afflizione* di lui sorella. Cacciato l'uomo insensato in quell'antro, è condannato a conversare sempre con essi, e ad esserne perpetuamente tormentato, finchè venga precipitato nell'avello dell'infelicità, dond'è sbandito ogni bene e raccolto ogni male atto ad amareggiarne con ogni miseria tutto il resto della vita.

« Nè v'ha speranza di risorgimento per quell'infelice?

« No; salvo ch'egli si rifuggisse nell'albergo della *Penitenza*, e del salutare *Pentimento*.

« Potrebb' egli allora sperare qualche sollievo?

« Se l'albergo loro essi gli aprissero, lo sottrarrebbero alle indicate disgrazie, e imprimendogli nel cuore un'altra opinione, e infondendogli nuovi desiderii, condotto ei ne sarebbe alla *vera Disciplina* del pari che alla *falsa*.

« A che farvi?

« Acciocchè gli riesca di abbracciar quella *Opinione* che guida alla *vera Disciplina*, ei ne sia lavato e purgato, e fatto erede della *Salute*, della *Beatitudine*, e della *Felicità* perpetua.

« Ma se di nuovo dalla falsa *Opinione* ei si lasciasse ingannare e persuadere?

« Ahi quanto è mai grave per l'uomo questo nuovo pericolo!

« Ci vorreste voi per cortesia insegnare qual sia quella che nominaste *falsa Disciplina*?

« Osservate fuori di quel terzo ricinto, sulla soglia della porta che vi dà ingresso, quella donna che si pavoneggia, tutta ricascante di vezzi, affettata nella pulizia e nella varietà de'suoi atteggiamenti? questa è appunto la *falsa Disciplina*, che dalla maggior parte degli uomini, e particolarmente dal volgo è presa in iscambio della *vera*. A quella se ne vengono coloro che pur hanno desio d'esser salvi, e d' arrivare alla *vera Disciplina*.

« Non havvi egli per avventura altra strada che alla *vera Disciplina* conduca?

« Sì, v'è.

« Costoro poi che pel ricinto se ne vanno allontanando dalla diritta strada, chi sono eglino mai?

« Uomini ingannati dai vezzi della *falsa Disciplina*, ed innamorati di quella a segno, che si danno a credere di essere fra le braccia della *vera*.

« Qual nome hanno essi?

« Poeti, oratori, dialettici, musici, aritmetici, geometri, astrologi, libidinosi, peripatetici, critici, e con essi tutti coloro che al corpo piuttosto che alla coltura dell'animo tengono rivolto il pensiero.

« Che significano mai quelle femmine che correndo sembra si aggirino d'intorno a tutti i da voi nominati, simili a quelle, fra le quali avevate indicata l'*Incontinenza*?

« Sono le medesime appunto che avete già nell'altro ricinto vedute, e seco portano lo stesso significato.

« Entrano dunque ancora qui?

« Senza fallo. Non v'è luogo, non età, non condizione, cui gli stessi vizii non si presentino; nè alcuno fra i viventi dalla insensatezza, dalla opinione, nè dagli altri mali si vedrà libero, se prima non avrà ripudiata la *falsa Disciplina*, non sarà entrato nel vero diritto calle, non si sarà renduto amico delle virtù purificanti, e non avrà sbandito dall'animo tutt'i vizi ond'era allacciato, le opinioni, l'ignoranza ed ogni altra bruttura.

« Riportata vittoria di tanti nemici, sarà allora salvo l'uomo ed illibato?

« Sì, sarà; anzi qualunque commercio fosse egli per avere colla *falsa Disciplina*, più non gli recherà danno veruno, come gli studii poco fa mentovati non gli saranno più di pregiudizio.

« Qual è la strada che conduce alla *vera Disciplina*?

« Vedete voi colassù quell'ampio luogo, nel quale sembra che non vi sieno abitatori?

« Lo vediamo; e vediamo altresì la porticella, cui fa capo quella via poco battuta per essere in apparenza erta e sassosa.

« Or bene; osservate quell'alto giogo, su pel quale la salita è tanto angusta, da tutte due le parti costeggiata da frequenti profondissimi precipizi; questa è la via che mena alla *vera Disciplina*.

« Oh quanto sembra alpestre ed orrida!

« Veramente una tale prospettiva atterrisce chiunque non ancora ben risoluto con piè vacillante vi si incammina. Osservate ora verso la sommità del giogo quell'alta, grande, scoscesa rupe, sulla quale folgoreggiano quelle due così brillanti matrone belle e ben formate, le quali con faccia ridente e modesta, e con maravigliosa prontezza porgono le mani a chi tenta di salir colassù, sempre coi gesti e colle voci incoraggiandovelo.

« Che maestosi aspetti! che nobile incantatrice dolcezza! Ma chi sono esse mai?

« Una è la *Continenza*, l'altra è la *Costanza* sorella di lei; esortano, com'io già vi dicea, i virtuosi a star di buon animo, e a continuare intrepidi nella loro salita, ripetendo sovente con soavissimo sorriso, che poco più loro resta ad affaticarsi, a soffrire, e che ben presto esse medesime a dolcissima e lietissima vita li condurranno.

« Arrivato l'uomo a piè di quella rupe inaccessibile, come farà egli mai per sollevarsene alla vetta? noi non ci vediamo sentier veruno.

« Allora quelle due umanissime dee si lanciano

dalla rupe, e preso l'uomo fra le braccia, il trasportano colassù, gli comandano di riposarsi e di prendere ristoro, indi gl'infondono tanto ardir generoso e tanta forza nell'animo, quanto giudicano essergli necessaria, perchè arrivi al possesso della *vera Disciplina*, alla quale esse hanno costume di guidar tutti: di fatto lo accompagnano esse medesime per quella strada che vedete colà sì amena, sì piana e spaziosa, e sì lontana da ogni pericolo.

« Affè che sembra quale voi la indicate. Ora piacciavi di spiegarci che cosa significa quel luogo sì vago, cui non v'ha prato che si agguagli per l'amenità, e che è di tanta luce adorno, vicino a quell'ombroso boschetto . . . E quell'altro ricinto pur luminoso che si vede nel mezzo del prato ridente, dov'è spalancata quella porta, che cosa rappresenta egli mai?

« Quello è il soggiorno de' *Beati*; sta in esso con tutte le *Virtù* la medesima *Felicità*.

« Che amenità! che bellezza! che serenità di luogo!

« Deh! cagliavi piuttosto di osservare quella bella e maestosa donna colà vicino alla porta del soggiorno de' *Beati*, la quale pare di mezza età, e di veste semplice e uniforme, pulitissima e adorna, e preme colle piante non già un sasso rotondo, ma si posa stabile e sicura sopra di quella pietra quadrata.

« Appunto, e pare che a' fianchi ell' abbia due fanciulle, che si direbbero sue figlie.

« Quella che sta nel mezzo è la *vera Disciplina*, ed è accompagnata dalla *Verità* e dalla *Persuasione*.

« La *vera Disciplina* stassene ferma sopra d' una pietra quadrata; e perchè mai?

« Affinchè tutti coloro che ad essa arrivano, sieno persuasi di non aver da vacillare più mai, nè di doversi veder privi dei doni dalla medesima ricevuti.

« E quali sono quei doni?

« Li riempie di fiducia, e ne discaccia dal cuore ogni timor servile.

« E non ricevono altro, che *fiducia* e *coraggio*?

« Loro dà inoltre la *scienza*, per mezzo della quale vengono assicurati che in vita nulla soffriranno mai più di grave nè di molesto.

« Oh preziosissimi doni! Or diteci per qual ragione la *vera Disciplina* così fuori del recinto se ne sta.

« Per poter accogliere più prontamente con amore tutti coloro che le si presentano, e infondere nell'animo loro tali rimedi che purgare li possano dalle qualità velenose bevute nel calice della *Lusinga*, onde liberi affatto dalle medesime, riescale più agevole cosa il dirigerli verso le *Virtù*.

« Non capisco in che maniera.

« Lo capirete riflettendo all'esempio che sono per addurvi. Essendo voi da qualche grave malattia assalito, fate che venga un medico, il quale, prudente e dotto, con opportuni medicamenti si sforzi di liberare il corpo vostro da tutte le cagioni della malattia, onde siete oppresso; in tal guisa coll'aiuto del medico riaquistate la sanità. Ma se ostinato alle ordinazioni del medico non obbediste, sdegnatosi, e con ragione, il medesimo, al vostro infelice stato vi abbandonerebbe, e dalla malattia verreste ucciso.

« Fin qui la intendo.

« Nella stessa maniera l'uomo che alla *vera Disciplina* si affida, ne vien curato a dovere, per virtù della medesima libero quanto prima da tutti i mali,

onde era nel presentarsele circondato ed infetto.

« Da quai mali?.

« Occorr'egli ch'io ve lo ripeta? Dall'*Ignoranza*, dall'*Errore*, dall'*Arroganza*, dalla *Cupidigia*, dalla *Incontinenza*, dall'*Ira*, dall'*Avarizia*, e da ogni altra di quelle ree passioni, dalle quali nel primo ricinto era stato allacciato.

« Libero così da tali passioni dov'è egli poscia condotto?

« Fra le *Virtù*, al possesso della *Scienza*.

« Fra quali *Virtù*?

« Eccovi oltre la porta un'adunanza di donne tutte di buona indole e ben costumate all'aspetto, l'abito semplice e modesto; con che dan a divedere che null'hanno in sè di affettato, nulla di ricercato. La prima e principale fra queste è la *Scienza*, e le altre sorelle di lei sono la *Fortezza*, la *Giustizia*, la *Probità*, la *Temperanza*, la *Modestia*, la *Liberalità*, la *Continenza*, la *Mansuetudine*.

« Che amabile, che nobile, che santa comitiva! Che non dà essa a sperare all'uomo che vi è ammesso?

« Raddoppiate d'attenzione, e procûrate d'imprimervi bene nell'animo le cose che ora udirete, perchè sono di grandissima importanza.

« Non dubitate, che useremo ogni diligenza per non lasciarne sfuggir parola.

« E voi così facendo la salute vostra ne ricaverete.

« Diteci di grazia, quando l'uomo è ammesso fra quelle *Virtù* dove lo guidano esse?

« Dalla madre loro.

« E chi è mai l'avventurata madre di donne così belle?

« La *Beatitudine*, altrimenti detta *Felicità*.

« Non potreste voi farcela vedere?

« Vedete voi la strada che mette alla sommità di quel monticello che è attorniato da tutti i descritti ricinti, come forte rôcca da' suoi baloardi? Osservate adesso quella donna d'impareggiabile bellezza, che in quella splendente magione sta a sedere su quel trono eminente, con tanta opportunità e senza affettazione vestita, ed in maniera così vezzosa adorna il capo di quella sì florida corona. Essa è la *Felicità*.

« Che cosa succede poi all'uomo, di così nobile e vaga donna condotto al cospetto?

« Giuliva ess'accoglie quel fortunato, e colla propria mano gli pone sul capo una corona, per virtù della quale infuse gli vengono le sue divine qualità; indi da tutte le *Virtù* sorelle circondato, vien condotto in trionfo, come i gloriosi vincitori dei più pericolosi combattimenti.

« Ma in quali battaglie è stato egli vittorioso?

« E vi par poco l'essersi egli affrontato con quegli orridi mostri che prima se non lo divoravano, almeno lo tormentavano, e lo tenevano in obbrobriosa schiavitù? Ei li vinse, e molto lungi da sè li confinò; anzi con sì generoso vigore superò se stesso, che schiavi si rese quei mostri medesimi, dei quali prima era prigioniero.

« Di quali mostri intendete voi parlare?

« In primo luogo dell'*Ignoranza* e dell'*Errore*, dei quali non v'ha mostro nè più schifoso, nè più difficile a debellarsi. Seguono la *Miseria*, la *Tristizia*, l'*Avarizia*, la *Dissolutezza*, ed ogni altra malvagità e corruttela, alle quali tutte egli non solo più non serve come prima, ma anzi al suo impero le assoggettò, e le tiene schiave.

« Oh impresa grande e magnanima! o bellissima e gloriosissima vittoria! Sovvienmi intanto della corona che sul capo di un tale uomo mette la *Scienza*: di grazia avrebb'ella qualche nome particolare, qualche straordinaria virtù?

« *Beatifica* ella è nominata, perchè chiunque ne porta adorna la fronte è felice e beato, nè in altra cosa ripone la speranza della beatitudine sua, che nella salute dell'anima.

« Incoronato l'uomo che fa? dove portasi egli?

« Fra le braccia loro sollevandolo, le *Virtù* lo portano nel luogo medesimo, dal quale egli ha incominciato il suo faticoso cammino, e colà gli additano le vessazioni cui sono esposti i malvagi, le loro perfide azioni, e la vita infelicissima che menano; gli mostrano quanti naufragi soffrono, in quanti errori cadono, e quanto lunga schiavitù sotto l'aspro dominio d'innumerabili nemici sia loro riserbata. Alcuni sono schiavi della *Incontinenza*, altri dell'*Arroganza*, altri della *Vanagloria*, e di mille altre passioni e vizi, a segno di non potersi mai liberare dalle miserie nelle quali giaciono incatenati, e di non potere giammai calcar la via che alla *Scienza* conduce, onde la vita loro è una perpetua serie di turbolenze e di mali; appunto perchè non si curarono di aderire ai consigli, nè d'ubbidire ai precetti dal *Genio*, nell'ingresso del primo ricinto, ricevuti.

« Parmi il vostro ragionamento sia giusto: restami però ancora qualche dubbio intorno alla cagione, per la quale gli uomini, alla felicità già pervenuti, siano dalle *Virtù* ricondotti a quel luogo, dal quale hanno incominciata la loro carriera.

« Quando gli uomini si presentano alla porta del

più ampio ricinto, ignorano affatto quello che là dentro saranno per fare, non avendo ancora assaporato altro che l'*Ignoranza* e l'*Errore;* quindi è che vacillanti stimano buono quello che realmente non è, e cattivo quello che cattivo non è pure. Meraviglia dunque non è s'essi vivono male come il maggior numero di coloro che vi fanno dimora. Ma non sì tosto dalla *Scienza* vengono incoronati, conoscono quanto può esser utile, onesto e decente, e mercè della medesima godono una tranquillissima vita, ed a proprio vantaggio contemplano, per odiarle e schivarle, tutte le pessime azioni de' malviventi.

« Pongasi che l' uomo felice abbia contemplato il tutto; che pro ne ricava egli? che cosa intraprende? e dove rivolgerà i suoi passi?

« Nissuno è più libero d'un uomo, dai vizi, dall'errore non più soggettato; va dove più gli aggrada, sicuro come se renduto padrone si fosse dell' *Antro coricio*; dovunque egli arriva, colla stessa retta ragione ci vive senza verun disturbo, anzi tutti gli altri uomini con piacere inesprimibile a sè lo chiamano, come gli infermi il medico. Sicchè non temerà più nemmeno gl'insulti, nè le insidie di quelle femmine, che come altrettanti mostri da voi ci sono state additate.

« Ben lungi dal temerne qualche danno ei le calpesterà col suo piede, non essendovi più nè *Afflizione*, nè *Mestizia*, nè *Intemperanza*, nè *Avarizia*, nè *Povertà*, dalle quali ei possa ricever incomodo. Comanda a tutte, e sono sue schiave, sebbene prima schiavo fosse egli delle medesime, ed avvien appunto come si dice di coloro che una fiata sono stati morsi dalla vipera; tutte le fiere che agli altri sono mortifere o dannose,

a quelli soltanto non possono danneggiare, servendo il veleno della vipera d'antidoto contra quello delle altre fiere. Di fatto, all'uomo dalla *Scienza* incoronato i danni sofferti o temuti dalle passioni, dalle quali si liberò, servono d'antidoto ai vizi e alle altre miserie umane, onde nulla mai più non gli può nuocere.

« Siamo convinti pienamente della verità dei vostri detti: ma chi sono mai coloro, che da quell'altra parte del colle par che discendano, alcuni dei quali colla corona in capo appariscono molto lieti, mentre che gli altri privi di corona sembra che per disperazione si svelgano i capelli, e si graffino le carni, tuttochè da certe femmine vengano trattenuti?

« Gl'incoronati sono quelli che sani e salvi essendo arrivati a conseguire la *vera Disciplina*, portano in faccia i segni della contentezza del cuor loro. Quelli che han nudo il capo sono alcuni, che disperando di poter salire tanto alto, si riducono a menare misera vita. Altri poi, che non ostante abbiano fatto più volte ricorso alla *Costanza*, pure nel dritto calle non hanno saputo perseverare, ed altri che dal timor d'essere invasi, o dall'asprezza e lunghezza del cammino atterriti hanno desistito dall'impresa, se ne vanno qua e là vagando incerti per distorte vie lungi dalla vera mêta conducenti.

« Chi sono quelle femmine che li vanno seguendo ed arrestandone i passi?

« Sono le *Tristezze*, le *Molestie*, le *Ansietà*, le *Ignominie* e le *Ignoranze*.

« Tutti i mali dunque tengono dietro a costoro?

« Tutti, e quando nel primo ricinto si fanno seguaci della *Dissolutezza* e dell'*Incontinenza*, non accusano se stessi d'una così manifesta pazzia, ma con

calunnie tentano rovesciarne la colpa addosso alla *Disciplina*, e ai seguaci della medesima; tanto sono sciagurati coloro che da questa si allontanano! Di fatto la loro vita è una continua miseria, nè mai possono godere alcuno dei beni ch'essa dispensa.

« Per allontanarsene però convien dire che altronde quegl'infelici sieno allettati, e che come *beni* considerino cose che realmente non sono.

« Pur troppo è così! Tengono essi in conto di *beni* la *lussuria*, l'*intemperanza*, i *bagordi*, le *crapule*, e il menar la vita fra meretrici; in somma fanno consistere il *sommo bene* in una vita da bestie . . .

« Diteci per cortesia, chi sono quelle donne che ridendo e festeggiando si avanzano da quella parte?

« Sono le *Opinioni* che guidano all'albergo della *Disciplina* coloro che si dimostrano affezionati alle *Virtù*. Voi le vedete qua e là allontanarsi un cotal poco dal ritto sentiero, e lo fanno per incamminarvene altri, i quali traviano, dando loro avviso quei che per l'addietro esse avevano guidato, aver già conseguita la felicità.

« Come adunque? Le *Opinioni* hanno anch'esse adito presso delle *Virtù*?

« Non è lecito alle *Opinioni* di convivere colla *Scienza*; è solamente offizio loro di consegnar nelle mani della *Disciplina* gli uomini ch'esse dirigono; il che fatto se nè ritornano addietro per invitarne e dirigerne altri, nella stessa foggia che le navi, deposte in un porto le mercatanzie ond'erano cariche, se ne ritornano addietro per essere di nuovo d'altre merci caricate.

« Intendiamo pienamente quanto voi degnato vi siete di spiegarci, e speriamo che favorirete ancora

di esporci che cosa venga comandato dal *Genio* a chi è per entrare nella *Vita*.

« La vostra curiosità e la pazienza che dimostrate mi fanno sperare che dalla presente nostra conversazione siate per ricavare grandissimo profitto. State però di buon animo, e non dubitate che tutto vi verrà esposto, e non mi dimenticherò nulla affatto di quello che a questa pittura è relativo.

« Ve ne rendiamo cordialissime grazie, e vi ascoltiamo.

« Rivolgete ora di nuovo lo sguardo a quella *cieca*, la quale sembra aver i piedi su quel sasso rotondo, e che v'ho detto poco fa nominarsi *Fortuna*.

« Eccoci attenti a rimirarla.

« Sappiate or dunque che il *Genio* comanda che a colei non si presti fede; anzi non si creda stabile, nè sicura, nè propria qualunque cosa da lei venga ricevuta, perciocchè niente si oppone alla medesima, quando le salti il capriccio di levarle da chi le ottenne primiero per gettarle in seno ad altri, siccome ella ha costume frequentemente di fare. Per la qual cosa gli uomini sono avvisati seriamente dal *Genio* a non aver in considerazione veruna neppure quei doni che da lei saranno regalati, a non rallegrarsi ricevendoli, nè rattristarsi vedendoseli tolti. Aggiunge inoltre, che la *Fortuna* mai non si deve laudare, nè biasimare, tutte le operazioni della medesima essendo fatte a caso, nè mai concorrendovi ombra di ragione nè di consiglio; onde ancorchè talvolta grandiose e belle appariscano, ei raccomanda loro che non se ne maraviglino punto, nè si sdegnino perchè vili e scellerate loro sembrino; altrimenti bene starebbe loro l'essere paragonati a quei banchieri, i quali ricevendo

danaro se ne rallegrano quasi che fosse cosa propria, ma quando lor viene ridomandato, se l'hanno per male e si credono dal padrone di quello ingiuriati e maltrattati, quasi dimentichi d'averlo ricevuto in deposito a condizione di restituirlo nel tempo convenuto a chi loro lo ha consegnato. La *Fortuna* suole altrui levare il già conceduto e riconcedergli talora ben presto assai più di quello onde l'avea privato; suole altresì non solamente spogliare gli uomini di quanto loro aveva accordato, ma di tutto quello non meno che altronde avevano conseguito; sicchè, conclude il *Genio*, non se ne disprezzino i doni, ma non si amino troppo, nè troppo tenacemente si tengano abbracciati, perchè se l'ultimo partito è biasimevole e dannoso, lodevolissimo è il primo, come quello che migliora ed amplifica i mezzi onde avanzarci verso la *Felicità*, dopo d'esserci colla *Disciplina* istruiti e risanati.

« Dee l'uomo adunque accettar i doni della *Fortuna* come altrettanti mezzi per conseguire gli stabili ed immarcescibili, che dalla *Disciplina* può ricevere?

« Appunto, perchè ne abbia ricavata la salute.

« Che cosa intendete voi per *salute* in questo caso?

« La vera *scienza* delle cose utili; che è un dono stabile, certissimo, immutabile. Perciò il *Genio* comanda anche a tutti gli uomini di ricorrere a questa *Scienza*; e quando saranno costretti di passar vicino a quelle altre femmine già mentovate, come sono la *Dissolutezza* e l'*Incontinenza*, vuole che immantinente rivolgano i passi altrove, nè diano alle medesime ascolto, finchè arrivati non sieno alle soglie della *falsa Disciplina*.

« Da questa comanderà altresì il *Genio* che immediatamente l'uom sen fugga?

« Anzi gli raccomanda al contrario che si trattenga e conversi con essa alquanto, per ricavarne tutto quel che ha di buono, giacchè prodigar lo suole a chi con lei fa qualche dimora. Di tali aquisti gli uomini si serviranno come d'un'ottima provigione pel lungo viaggio che resta loro da fare; il che eseguito, debbono per consiglio del *Genio* abbandonar la *falsa Disciplina*, e salire per la più corta al ricinto della *vera*. Eccovi, o signori, quanto dal *Genio* viene agli uomini in sul nascere loro prescritto. Felice chi ubbidisce! ma altrettanto infelice poi chi opera a rovescio, o non si cura d'eseguirne gli ordini con diligenza e con puntualità. Dopo d'aver questi ultimi trascinata miseramente una disgraziatissima vita, fra le calamità più vergognose e più terribili se ne morranno.

« Da quel che vedo siamo arrivati felicemente, voi colla dimostrazione e col saggio discorso, noi coll'attenzione e con utile e piacer grandissimo, al termine della interpretazione delle pitture in questa maravigliosa tavola contenute, del che non occorre che per noi vi si dica quanto mai tenuti vi siamo; con tutto ciò maggiormente paghi e contenti ce ne partiremo, se vi degnerete di sgombrar la mente nostra d'alcuni dubbi, di dissipare alcune leggerissime nubi che ci lascerebbero in qualche oscurità.

« Mel recherò a gloria, nè v'asconderò cosa che io mi sappia, ove continuar vogliate ad ascoltarmi, e i dubbi vostri proponiate.

« Il *Genio* comanda agli uomini di conversare colla

*falsa Disciplina* per far qualche aquisto; e che cosa mai di buono si può aquistare da colei?

« Le lettere, le belle arti e le matematiche, studi lodati da Socrate e da Platone (uomini amendue quasi divini pel saper loro) perchè sono come altrettanti freni onde i giovinetti vengono tenuti per lo diritto sentiero, e loro si toglie l' agio di darsi ad altre occupazioni perniciose.

« Sono poi tanto assolutamente necessari tali aquisti, che l'uomo senza dei medesimi non debba sperar d'arrivare alla *vera Disciplina?*

« Tale assoluta necessità non evvi; per altro riescono utili, sebben poco o nulla contribuiscano a renderci migliori.

« Parmi che qui voi vi contraddiciate. Se sono utili, e come mai non contribuiscono a renderci migliori?

« Senza lettere gli uomini posson riuscir ottimi, ond' è chiaro che non sono indispensabili per chi ottimo vuol divenire, sebbene recar possano qualche utilità, siccome più evidentemente io dimostrerò con un esempio. Perchè da noi si sappiano certe cose, se non possediamo la lingua nella quale sono scritte, può esserci utile uno che ce le interpreti; che se già le sapessimo, più non abbisogneremmo d'interprete per discorrerne a nostro talento. Così è delle lettere e delle matematiche: sono interpreti di certe cose che non sappiamo; ma riescono inutili rispetto a quelle che di già possediamo; dunque a renderci migliori possono essere inutili.

« Sembrami però che i letterati e i matematici debbano essere più atti degli altri uomini a renderci migliori.

« E perchè mai sarebbero essi più atti? Non li vediamo noi forse soggetti ad ingannarsi nella cognizione del *bene* e del *male*? Sono forse meno infangati nei vizi i matematici che verun'altra specie di persone? Nulla vieta all'erudito, al letterato, al dotto l'inebbriarsi, l'esser intemperante, avaro, ingiusto, traditore; il che equivale ad essere sciocco ed insensato.

« Convien confessare che non pochi letterati sono quali pur ora voi diceste.

« Convien dunque confessare pur anco poter non darsi che a cagione della letteratura gli uomini diventino migliori.

« Ma spiegatecene più chiaramente la cagione; mentre che nel quadro noi li vediamo collocati nel secondo ricinto come uomini che si accostano alla *vera Disciplina*.

« E qual pro ricavano essi da tal cosa? Non vediamo noi altresì molti dal primo ricinto passare tosto nel terzo, cioè di mezzo alla *Dissolutezza* ed a tutti i vizi spiccarsi, e volar in braccio alla *vera Disciplina*? Costoro si lasciano pur dietro alle spalle i matematici. . . . .

« Possiamo però eccettuarne gli zotici, e gli affatto indocili ed ostinati, come sono i matematici stessi che alla *vera Disciplina* mai non arrivano, perchè coloro che sono nel primo ricinto hanno sopra dei letterati il vantaggio *di non dissimulare che ignorano quello che non sanno*, in vece che nel secondo ricinto *non si sa certamente quello che pur si presume di sapere*; e infinattanto che costoro non abbiano deposta una sì ridicola ed ingiusta presunzione, non v'è caso che possano mai essere promossi al consorzio della *vera*

*Disciplina*. Voi sapete oltracciò che anche le *Opinioni* passano dal primo ricinto liberamente nel secondo con essi; quindi è che i letterati non sono punto migliori degli altri uomini, salvo che si ravvedano, e si persuadano di non aver ancora abbracciata la *vera*, ma soltanto la *falsa Disciplina* che gl'inganna.

« Se la cosa è così, i letterati senza la condizione da voi indicata non possono arrivare alla *Felicità*.

« Ben v'apponete. Ora, signori miei, fate in maniera che dalle cose fin qui divisate ognuno di voi ricavi il dovuto profitto, nè mai più le lasci svanire dalla memoria, anzi del continuo le vada meditando.

« Adopreremo ogni diligenza in quello che voi inculcate; ma di grazia non ci abbandonate finchè non sappiamo perchè non siano *beni* quelle cose che gli uomini ricevono dalla *Fortuna*, come per esempio, la *vita*, la *sanità*, le *ricchezze*, la *gloria*, la *prole*, le *vittorie*, e le altre cose simili; di poi perchè non sieno *mali* le opposte alle anzidette, come il *biasimo*, le *malattie*, la *povertà*, la *morte*. Al corto mio intendimento ciò sembra cosa troppo assurda, stravagante, incredibile.

Eccomi pronto a compiacervi, purchè rispondiate alle mie interrogazioni esponendo con tutta schiettezza il vostro parere. Vedendosi da voi un uomo a viver male, giudicate che per quel tale la vita sia un *bene*?

« A dir vero sembra per esso un *male*.

« E come mai sarà dunque un *bene* il vivere? La vita è dunque un *male* per se medesima, posto che sia un *male* per colui che vive male.

« Ma il viver bene sembra pure un *bene*?

« Ecco in qual maniera la vita dicesi da voi *bene* e *male*.

« So però che una cosa medesima non può essere *bene* e *male* ad un tempo, altrimenti, così essendo, l'utile sarebbe dannoso, e le cose da fuggirsi sarebbero le stesse che quelle da seguirsi. Ma in che guisa mai non è *male* il vivere a colui che vive male?

« Non par egli a voi che il *vivere* e il *male* considerare si debbano come due cose distinte?

« A me sembra veramente così.

« Sicchè la *vita* non è un *male*, perchè se fosse un *male*, il sarebbe anche senza dubbio per coloro che vivono bene: dappoichè essi avrebbero una cosa per se medesima cattiva che è la *vita*.

« Io non saprei trovar replica a quello che voi dite.

« Concludiamo adunque che siccome tocca di *vivere* tanto a coloro che vivono bene, quanto a chi vive male, così il *vivere* si deve considerare come *nè bene nè male*, nella stessa maniera che si considera come nè morboso nè salubre il taglio e la cauterizzazione in pro degl'infermi. Ma passiamo ad un'altra quistione. Che cosa bramereste voi maggiormente? *viver male*, oppur *santamente e gloriosamente morire?*

« Piuttosto morire *gloriosamente*.

« Sicchè neppure il *morire* è un *male*, giacchè le più volte scegliere si dovrebbe piuttosto il *morire* che il *vivere*. Ora applichiamo lo stesso ragionamento alla malattia e alla sanità, tanto più che sovente è meglio non esser sano; applichiamolo alle ricchezze, posto che veggiamo innumerabili, carichi di ogni bene di fortuna, vivere malissimamente.

« Pur troppo è vero che di questi il numero è sterminato.

« Dunque le ricchezze non contribuiscono punto al *ben vivere* di costoro, mentre che sono malvagi: dunque non sono le ricchezze che rendono buoni e ben costumati gli uomini, ma bensì la *Disciplina*.

« Tale è anche il mio parere, giacchè le ricchezze non sono capaci di render migliori coloro che le posseggono. Innumerabili uomini poi dovrebbero pel meglio loro non aver ricchezze, posto che non se ne sanno servire: il che essendo così, giudicheremo noi essere un *bene* quello che sarebbe assai meglio che non fosse dal maggior numero posseduto?

« No; ma non mi negherete nemmeno che bene e felicemente vivrà chiunque saprà servirsi bene, opportunamente e con prudenza delle ricchezze, come vivrà male chi non saprà servirsene bene.

« Non lo negherò, ma questo ci condurrà a concludere, come già più volte abbiamo fatto, le ricchezze non doversi desiderare avidamente come un *bene*, nè interamente disprezzare e fuggire come un *male*, quantunque non vi sia nulla che tanto perturbi, inquieti e pregiudichi, quanto il credere che la felicità consista nelle ricchezze e negli onori che da queste procedono. Gli uomini in tal caso dánnosi a credere non doversi ricusare di commettere qualunque scelleraggine, qualunque empietà per conseguire le ricchezze e gli onori, appunto perchè ignorano che cos'è il vero *bene*, e non sanno che questo non può risultare dal *male*.

« Pur troppo vediamo pieno il mondo di persone opulentissime, arrivate a tal condizione col mezzo delle più sozze e vergognose operazioni, come sono i tradimenti, le ruberie, gli omicidii, le calunnie, le

prepotenze, le frodi, ed altre cose di tempra ugualmente cattiva.

« Se dal nostro dire s'è ricavato che dal *male* non proviene il *bene*, e se le ricchezze sono parte delle scelleraggini, necessariamente le ricchezze non sono il vero *bene*.

« Il vostro argomento convince.

« D'altra parte col mezzo di malvagie operazioni aquistar non si possono nè la giustizia, nè la sapienza, come non si può cadere, mediante le buone operazioni, nè nella ingiustizia, nè meno nella stolidezza, stante che le nominate qualità virtù e vizi non possono star insieme uniti; onde nulla deve importare che un uomo sia opulento, che riporti vittoria contro dei propri nemici, che venga onorato, e che simili altre cose consegua, sebbene egli sia di mal costume ed empio, avendo noi concluso che tali cose non sono nè *bene* nè *male*: importare ci dee bensì di sapere che *la sola sapienza è bene, e la sola ignoranza è male.*

« Il tuo saggio favellare, o Sofronimo, abbastanza ci ha su questa maravigliosa pittura ammaestrati, ed è tempo che, paghi e a te in perpetuo obbligati, in pace ti lasciamo.

NB. Questo ragionamento era attribuito a Cebete di Tebe scolaro di Socrate: ma ultimamente si pretese mostrare che appartenga a Cebete di Cizico, ultimo degli stoici, dopo gli Antonini.

## N° X.

# PLATONE.

### §. 1.

### ESPOSIZIONE DELLA DOTTRINA PLATONICA.

=Platone, nato nell'isola d'Egina il 450, discendente per padre dalla famiglia di Cadmo, e per madre dà quella di Solone, di buon'ora si diede allo studio delle arti belle, pittura, musica, poesia, geometria; e i calcoli matematici s'accoppiarono nel vasto ed elevato suo ingegno all' entusiasmo del bello. Le lezioni di Socrate svilupparono la filosofica sua vocazione. Morto il maestro, viaggiò per istruirsi, visitò i filosofi di Grecia e i sacerdoti d'Egitto: ebbe relazioni anche con Dionigi il vecchio, poi col giovane, tiranno di Siracusa, e ne fu perseguitato pel suo amore della giustizia. I popoli gli chiesero leggi, i re consigli. La scuola da lui fondata nei giardini d'Accademo fu un centro di luce che si diffuse lontano. Morì il 548. Pubblicò la sua filosofia sotto forma di dialoghi, che furono classificati in diverse maniere. Questa distribuzione ne dà Diogene Laerzio.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Dialoghi | Dottrinali | Speculativi | Fisici |
| | | | Logici |
| | | Pratici | Morali |
| | | | Civili |
| | Inquisitivi | Ginnastici | Educatorii |
| | | | Esercitatorii |
| | | Polemici | Accusatorii |
| | | | Distruttori |

Sporremo dapprima la teorica di Platone sulle idee, che è fondamento della sua filosofia; poi abbozzeremo la teorica sua delle cose.

TEORICA DELLE IDEE.

Lo scetticismo sarebbe la condizione dell'intelligenza umana qualora all'uomo non fosse possibile trovar il fondamento di un'affermazione assoluta, che riposi su qualche cosa di necessario e d'invariabile: giacchè senza questo, tutto sarebbe mobile e fluttuante nelle sue concezioni. Ora quali cose troviamo noi nella nostra intelligenza?

Prima le sensazioni; ma queste non offrono nulla di necessario nè in se stesse nè nel termine al quale corrispondono. In se stesse sono puramente relative all'individuo che le prova, più o men forti, più o men vive, variate secondo i soggetti e secondo i diversi stati di ciascuno. Anche il termine a cui corrispondono può essere e non essere, è suscettibile di più o di meno, cangia perpetuamente.

Di sopra delle sensazioni che cosa troviamo? generalizzando le impressioni fornite dall'esperienza, giungiamo a formare nel nostro spirito nozioni che rappresentano, non più l'oggetto individuale di ciascuna sensazione, ma un oggetto generale, che è come il riassunto di tutta una classe di sensazioni. Ma queste nozioni appunto perchè sono la generalizzazione delle sensazioni, partecipano fondamentalmente alla variabilità, che è essenziale all'ordine in cui hanno radice.

Se dunque non vi fossero nell'intelletto umano che sensazioni e nozioni, non v'avrebbe alcun mezzo di trovare la base d'un'affermazione assoluta. Ma non

v'è proprio null'altro? Supponete che tutti i triangoli esistenti in natura sieno annichilati: quanto cade sotto i sensi dispare, ma qualche cosa rimane; le proprietà del triangolo sussistono invariabilmente. Supponete che, credendo esercitare un atto di beneficenza, io non abbia portato che un soccorso inutile ad un infelice; variate pure, non solo tutte le circostanze di questo fatto, ma tutto ciò che compone il fatto medesimo; supponete che volendo dargli un rimedio da salvargli la vita, io gli abbia dato un veleno che l'uccide: l'azione mia conserva un carattere che non varia col variar de' fatti, e questo carattere deriva dalla sua relazione con un termine superiore a ciò che succede nel dominio del variabile, col termine che chiamasi il giusto e il santo. Ora trasferitevi in tutti i punti dello spazio e del tempo, e la nozione delle proprietà essenziali del triangolo, la nozione del giusto e del santo vi compare sempre somigliante. V'è dunque nell'intelletto umano alcun che di universale, giacchè questo non dipende da spazio o tempo; alcun che di necessario in se stesso, giacchè non è affetto da alcuna variazione. Questa è l'Idea.

Tre cose adunque vi sono nell'intelletto umano, sensazioni, nozioni, idee. Le sensazioni corrispondono al variabile e all'individuale: le nozioni all' invariabile, fatta astrazione dall'oggetto variabile di ciascuna sensazione: le idee corrispondono all'invariabile e all'universale.

Donde consegue che le idee, unica base dell'affermazione assoluta, costituiscono propriamente parlando la scienza: le sensazioni spoglie di questo carattere di necessità e d'universalità, non sono intelligibili che

pel loro rapporto colle realtà di cui sono l'ombra, voglio dire colle idee. Le nozioni, in quanto sono distinte dalle sensazioni pure, non son possibili se non in quanto v'è generalizzazione, e questa non può farsi che in virtù del bisogno che la ragione prova di giunger ad un termine in sè universale. Tutto che nello spirito umano è di sotto delle idee, non è schiarito che da un lume ricevuto; solo le idee posseggono questo lume, o piuttosto sono il lume medesimo.

TEORICA DELLE COSE.

*Dio.*

Ciò che varia, che è limitato o dipendente dal tempo e dallo spazio, ha minor essere che non ciò che è universale e invariabile. Ciò che è manifestato dalle idee è dunque la realtà suprema, l'Ente per eccellenza; od in altri termini, sussiste una sostanza le cui idee formano l'essenza: e quella sostanza è DIO.

D'altra parte l'ordine variabile non potendo esser conosciuto se non per la relazione sua coll'ordine superiore, dovette esser formato sul tipo delle idee. Convenne dunque che l'Ente, cui essenza sono le idee, operasse sul variabile per imprimervi la forma delle idee.

Così Dio è concepito sotto due rapporti differenti nella filosofia di Platone; come sostanza e come causa; sostanza delle idee e causa delle forme che, nell'ordine variabile, sono l'impronta esteriore delle idee. Perciò nella dottrina di Platone Dio presentasi particolarmente sotto la nozione del λογος o del *verbo*, che contiene le idee eterne, tipi di tutte cose. Per mezzo delle idee, delle sole idee considerate sotto il doppio

aspetto indicato, Platone arriva alla nozione di Dio: il che riesce a dire, che Dio non può essere conosciuto, non si rivela all'intelletto che pel suo verbo.

*Creazione.*

Unità, universalità, invariabilità sono i caratteri di Dio: son caratteri del mondo, moltiplicità, località, variabilità. Dio non potè produrre il mondo, in quanto che il mondo ha caratteri diametralmente opposti a' suoi. Esiste dunque fuori di Dio un principio del variabile, dell'imperfetto, del finito, che non avendo potuto uscir da Dio, esiste pure per se stesso. Questo principio è la materia, passiva, cieca, indeterminata, senza forme.

Ma la nozione di questi due principii sostanziali non conduce a riconoscer una terza sostanza, la cui nozione è necessaria a spiegar il mondo? Il mondo non esisterebbe se Dio non avesse operato sulla materia, giacchè allora, restando la materia nel suo stato di passività e d'indeterminazione, non sarebbesi potuta produrre veruna forma, veruna azione, verun ordine. Ma d'altro lato essendo la materia sotto tutti gli aspetti l'antitesi di Dio, l'azione di Dio sulla materia non implica essa una realtà che non sia nè l'attività pura come Dio, nè la passività pura come la materia? Questo principio intermedio che partecipa della natura della materia e di quella di Dio, è da Platone designato sotto il nome d'anima del mondo. La cosmologia platonica, considerata nella sua radice, può dunque esser rappresentata da questa formola: Dio è all'anima del mondo ciò che l'anima del mondo è alla materia, e l'universo è una gran regola di proporzione.

Quanto è evidente che la nozione dell'anima del mondo è la chiave della cosmologia di Platone, altrettanto è oscura per noi questa nozione. L'anima del mondo è prodotta o no? se non è prodotta, esiste dunque fra Dio e la materia un terzo principio eterno, in cui esistono il variabile e l'invariabile, il finito e l'infinito. Ma posto ciò, perchè non avrebbero essi potuto coesistere in Dio? e in tal caso, invece del dualismo primitivo ammesso da Platone, si giunge all'idea de' Pitagorici, secondo la quale ogni cosa, anche la materia, uscì dall'unità sostanziale, dalla monade infinita. Che se l'anima del mondo, come alcuni passi di Platone paiono indicare, fu prodotta da Dio che ne fece un composto di qualità divine e di materiali, ha dunque Dio potuto operare primitivamente senza intermediario sul primo materiale; e in questo secondo caso non è difficile a concepire su qual principio Platone potè fondarsi onde conchiuderne la necessità di questa sostanza mezzana.

Per ovviare almeno in parte a queste difficoltà, si può dire che Platone non ha ammesso l'anima del mondo come un'essenza necessaria a render possibile l'azione di Dio sulla materia, ma solo come un risultamento necessario di quest'azione: il che vuol dire che, per l'azione di Dio sulla materia, l'indivisibile e il divisibile, l'invariabile e il variabile, le idee archetipe e il principio informe mescolandosi in alcuni gradi, ne risultò questa sostanza intermedia, partecipe della natura d'entrambe.

Comunque sia, i due principii primitivi ammessi da Platone gli valsero per ispiegare non solo la produzione dell'universo, ma anche l'origine del male, la più alta questione della filosofia dopo quella della

creazione. Nel sistema platonico, il male, preso generalmente, esiste di necessità, non essendo che la resistenza della materia; esiste indipendentemente da Dio, perchè la materia esiste per se stessa. Collocando così fuori di Dio il principio del male, Platone volle evitare le conseguenze immorali del panteismo che, riponendo in Dio questo principio, distrugge la purezza della sublime essenza. Ma il male non esiste necessariamente che nel principio materiale, in quanto non è informato dalle idee divine; ed operando sopra di esso, Iddio tende a distrugger il male, perchè riconduce la materia domata sotto le leggi proprie delle idee, e la creazione, per quanto dura, non è che un procedimento di questa lotta divina.

*Cosmologia.*

La cosmologia di Platone ha due parti, una relativa al principio spirituale, all'anima del mondo, l'altra al mondo materiale che è il corpo di quest'anima; e le due parti di questa cosmologia o scienza generale dell'universo, s'uniscono fra di loro, al modo stesso che la psicologia e la fisiologia si uniscono per costituire la scienza particolare che ha per oggetto speciale l'uomo.

1° L'anima del mondo, coll'individuarsi, col dividersi in tante anime diverse, forma gli dêi, i démoni, gli uomini in quanto sono esseri intelligenti.

Siccome in natura esiste una moltitudine di centri diversi d'azione, così esistono altrettante emanazioni particolari dell'anima del mondo, altrettante anime diverse, che relativamente a ciascuna parte della natura sono ciò che è l'anima dell'uomo relativamente all'organismo da lei animato e retto. Ma tutte queste

anime diverse, tutte queste intelligenze hanno per centro comune l'anima del mondo, quasi al modo stesso onde le diverse facoltà dell'anima umana convengono in un punto centrale che costituisce l'individualità.

2° Nella parte fisica della sua cosmologia, Platone ammette due principii dell'universo materiale, l'elemento terrestre senza cui non v'è cosa solida, e l'igneo senza cui non v'è luce: quello è principio della tangibilità del mondo, questo della sua visibilità. Ma poichè questi due elementi non hanno analogia fra loro, Dio per unirli produsse due elementi intermedi, l'aria e l'aqua, che da una parte sono analoghi l'uno all'altro perchè fluidi entrambi, dall'altra sono analoghi ai due estremi, l'aria al fuoco, l'aqua alla terra.

Platone nel *Timeo* si dà a lunghe speculazioni sulle leggi fisiche del mondo, la cui esposizione non può convenire a questo cenno.

3° La psicologia e la fisiologia dell'universo non formano in fondo che due parti d'una scienza, una nell'oggetto suo, essendo l'universo un animale immenso.

Questo animale opera nel tempo e pel movimento: il tempo è l'immagine mobile e fluida dell'eternità immobile nell'unità; il movimento è l'attività dell'anima del mondo e delle anime che ne sono uscite.

Il mondo durerà sempre perchè è buono; ma questa vita immortale del mondo è divisa in periodi, al fine di ciascuno dei quali le cose si trovano nell'essere primitivo. Questo è il grand'anno di Platone.

*Antropologia.*

L'antropologia comprende due parti, una psicologica che tratta dell'anima, l'altra fisiologica del corpo.

L'anima può essere considerata sotto due aspetti, come intelligente e come amante.

Sotto il primo abbiamo veduto che Platone distingue in certo modo tre regioni nell'anima umana; quella delle idee, delle nozioni, delle sensazioni.

Egli ammette tre regioni corrispondenti nella parte affettiva dell'anima, nell'anima considerata come amante: alle idee corrisponde l'amore del bene assoluto; alle sensazioni, l'amore animale; e fra questi due amori si trovano affezioni intermedie, le passioni in quanto non hanno per oggetto diretto la vita animale, senza però che si riferiscano al bene assoluto; al modo istesso che le nozioni sono una sorta di medio fra le sensazioni e le idee. Queste affezioni intermedie son da lui denominate θυμος; e v'appartengono l'ambizione, l'amor della gloria, la collera, ecc.

La fisiologia è da Platone legata alla psicologia in questo modo. La parte superna dell'anima, quella che vive d'idee e di desiderii ad esse corrispondenti, ha per organo la testa; il θυμος risiede nel cuore; la parte inferiore dell'anima negl'intestini. L'armonia di questi tre centri di organi, giusta le leggi della subordinazione che gli uniscono, costituisce fondamentalmente la vita organica.

### *Logica e morale.*

La logica esprime le regole che deve seguire l'anima in quanto è intelligente; la morale è l'espressione delle regole che essa dee seguire in quanto è amante.

### *Logica.*

Tre specie di logica v'ha: la prima *assoluta* o *apodittica* corrisponde al necessario, all'invariabile, in

somma alle idee; la *logica probabile* od *epicherematica* è un di mezzo trà la logica assoluta che produce la certezza, e la incompiuta di cui ora diremo. Della logica probabile sono elemento le nozioni: onde nel mentre essa è inferiore alla prima specie, atteso che le semplici nozioni non ponno costituire la certezza che appartiene unicamente alle idee, è superiore (in quanto abbraccia elementi sciolti dall'individualità) alla terza specie che si ferma nel circolo degli oggetti individuali, e che è l'imperfetta o *entimematica*. Le maggiori, ossia le proposizioni generali, non possono esser fornite dalle sensazioni che corrispondono agli oggetti individuali. Questa logica impotente a valersi del sillogismo, è ridotta a limitarsi all'entimema; e siccome questo è una mutilazione del sillogismo, così la logica entimematica è *imperfetta* o monca.

I precetti fondamentali della logica di Platone si trovano nelle teoriche d'Aristotele, salvo le differenze essenziali, determinate dalla differenza dei punti da cui prendono le mosse. Riflettiamo per transenna, che se Platone nelle meditazioni sue, nelle operazioni interiori del suo spirito, seguiva evidentemente il metodo *a priori*, quello cioè che discende dal generale al particolare, ordinariamente nell'esporre le sue teoriche, preferiva il metodo inverso, che opera da prima sulle particolarità, per trarne fuori l'universale e l'assoluto.

### *Morale.*

La morale esprime le leggi dell'anima in quanto è amante e per conseguenza operativa in virtù delle affezioni ond'è dominata.

Come per la logica considerata in grande, l'anima

imita il λογος, il verbo divino, così per la morale l'anima imita Dio in quanto è amante e attivo.

Dio che d'amor infinito ama le idee, non operò esternamente se non per realizzare questi archetipi di tutte le cose. L'uomo dunque dee pur esso, subordinando gli amori inferiori, l'amor dei beni sensuali e variabili, all'amor delle idee, cioè del bene, dell'assoluto, operare soltanto per realizzare le idee divine nella sua sfera d'attività, a misura del suo potere.

Il principio generale della morale è dunque l'imitazione di Dio. Il bene è l'effettuazione del vero, di cui il bello è lo splendore. Questa nozione del bello è il fondamento dell'estetica di Platone.

### *Politica.*

La politica è l'applicazione della morale alle istituzioni sociali. Queste devono mirare ad elevar grado grado gli uomini al culto delle idee, all' amor del bene propriamente detto, e per questa via ricondurre la moltiplicità all' unità, distruggendo l' influenza delle cause di divisione fra gli uomini. Di questi principii veri abusò Platone, deducendone due conseguenze antisociali: l'abolizione del matrimonio e della proprietà; perchè l'una e l'altra opponendosi, secondo lui, all'unità sociale, dividono, individuano le esistenze. Male abbracciò egli, sotto questo riguardo, la vera nozione dell'unità sociale, che non deve già distruggere le individualità e ciò che vi corrisponde, ma tende al contrario ad unirle armonicamente col mantenerle compiute e sviluppate.

Del resto le sue teoriche politiche sono strettamente connesse, sotto altri rapporti, con tutta l'anteriore filosofia.

Se la politica non è che l'applicazione della morale, se la morale corrisponde alle diverse facoltà dell'anima, la società, o l'uomo collettivo, debb'essere costituita non altrimenti che l'individuo. Per ciò, secondo Platone, qualunque società perfetta deve riposare sulla distinzione di tre Caste: la prima, dotta o filosofica, si occupa di contemplar le idee; fa le leggi; è l'intelligenza sociale. La seconda, depositaria della forza pubblica, è il θυμος della società; e come quello corrisponde alle nozioni, perchè opera in un ordine inferiore alla scienza e superiore ai lavori manuali. La terza, composta di lavoratori ed artigiani, si limita ai bisogni fisici, e tiene nella società il grado che nell'anima le sensazioni, delle quali adempie gli uffici. Donde consegue, che la perfezione sociale consiste nell'unire queste tre Caste secondo le leggi di subordinazione che coordinano le sensazioni e l'amor animale, le nozioni ed il θυμος alle idee, regola suprema d'ogni amore.

### *Vita avvenire.*

Platone giunse a doppia dimostrazione dell'immortalità dell'anima, correlativa alla doppia sua concezione di Dio. Egli considera Dio, secondo osservammo, come sostanza e come causa, come il *substratum* infinito in cui le idee hanno l'eterna loro realtà, e come l'autore delle forme che costituiscono l'ordine dell'universo. Ora le anime in quanto sono unite alle idee partecipano alla sostanza divina, e quindi non possono per natura perire, essendo Iddio radice immanente dell'esistenza loro. Ma in oltre, siccome creatore o autor delle forme, egli è buono e giusto, e questi due attributi esigono, che le anime che ne

imitarono l'azione divina siano ricompensate, e quelle che si uniformarono al principio del male o alla materia, siano punite: così le concezioni di Platone sul fine delle cose corrispondono alle sue concezioni sulla origine loro.

Tali sono i principii fondamentali della filosofia di Platone: l'immensa varietà di conseguenze in cui si svolge l'unità di questo sistema, eccede i limiti propostici.

*Osservazioni.*

1° Platone, ove si consideri il punto da cui mosse, si sceverò radicalmente dalle due grandi scuole di Elea. Esse aveano domandato una la dimostrazione dell'esistenza dell'assoluto o dell'infinito, l'altra di quella del finito. Platone ammise come nozione primordiale questa doppia esistenza, l'ammise come la condizione medesima, la base della scienza, come inchiudente quello senza cui era impossibile filosofare, e così evitò gli scogli contro cui aveano rotto la più parte de' suoi predecessori.

2° La filosofia di Platone riunisce due caratteri di rado combinati insieme; la varietà più estesa colla più intima unità. Presentare in angusto circolo idee ben connesse, non è gran difficoltà, nè per uno spirito filosofico il far una collezione di pensieri, divagandosi sopra una folla di oggetti, senza connessione tra loro, anzi dispersi e fluttuanti. Il difficile, il bello, il grande consiste nello slanciarsi in ordini d'idee diverse, e ricondurle all'unità, per via d'alcune concezioni fondamentali che tutti li signoreggiano.

Sotto il rispetto dell'estensione e della varietà, la filosofia di Platone evidentemente sorpassò tutte le

greche anteriori: tolse da loro molti elementi, ma appropriandoseli, gl'ingrandì, li sviluppò, li combinò colle sue proprie concezioni. Le scuole che erano più progredite nel campo della speculazione non aveano, in certo modo, percorso che alcune delle regioni dello spirito umano: Platone le abbracciò tutte; per lui la filosofia si mostrò nella potenza sua propria, come scienza che costituisce l'unità delle scienze diverse.

L'unità logica del platonismo trovasi radicalmente nella teorica delle idee, che contiene ad un tempo l'unità obbiettiva perchè le idee sono l'essere medesimo. La subordinazione delle sensazioni alle nozioni, delle nozioni alle idee, si riproduce, sotto differenti forme, in tutte le parti della filosofia di Platone, e determina, secondo ci fu veduto, un ordine analogo in ciascun circolo particolare della realtà. Facile riuscirà l'abbracciare quest'unità col mettersi sott'occhi questo prospetto:

TEORICA DELLA COGNIZIONE.

| Idee | Nozioni intermedie fra le idee e le sensazioni. | Sensazioni. |
|---|---|---|
| | *Teoria dell' universo.* | |
| Dio assoluto necessario immutabile ecc. | Anima del mondo partecipe della natura di Dio e di quella della materia. | Materia, principio del variabile, del relativo. |
| | *Anima umana.* | |
| Regione dell'intelligenza e dell'amore, corrispondente alle idee. | Regione dell'intelligenza e dell'amore, corrispondente alle nozioni. | Regione dell'intelligenza e dell'amore, corrispondente alle sensazioni. |

| | *Organismo umano.* | |
|---|---|---|
| La testa, organo di ciò che nell'anima v'ha di superiore. | Il cuore, organo del θυμος. | Gli intestini, organo delle affezioni intime dell' anima. |
| | *Logica.* | |
| Logica apodittica. | Logica epicherematica, intermedia delle altre due. | Logica entimematica. |
| | *Morale.* | |
| Amore per l' assoluto. | Amore misto. | Amore animale. |
| | *Politica.* | |
| Casta di sapienti che contempla la verità. | Casta intermedia tra i filosofi e gli artigiani e lavoratori. | Casta dedita ai lavori manuali dell'agricoltura e dell'industria. |

3° Sotto l'aspetto della forma, la filosofia di Platone che rivestì le più sublimi concezioni di organismo poetico, pieno di vita e di splendore, eclissò egualmente tutte le filosofie prodotte dal fecondo genio di Grecia. =

*Précis de l'histoire de la Philosophie,*
*publié par MM.* De Salinis *et de* Solbiac. Parigi 1835.

## §. 2.

### CHE PLATONE RACCOGLIE IN SE LE DUE SCUOLE IONICA ED ITALICA.

=Distinguonsi negli scritti di Platone due dottrine insieme commiste: una *positiva* e tradizionale, e una *razionale*.

La distinzione di queste dottrine ravvisasi in tutta l'antichità, ed è come chiave, che apre l'intelligenza dell'antica filosofia. Aristotele stesso la osserva assai chiaramente, e fa cenno di una divisione di sapienti

in due classi, come universalmente ricevuta; alcuni de' quali s'appellavan *teologi*, ed altri *filosofi* si nominavano (1). I teologi doveano esser quelli che s'occupavano in raccorre ed intender le verità, che comunicate ne' primissimi tempi del mondo da Dio agli uomini, non fur mai interamente perdute, ma tramandate tradizionalmente di generazione in generazione. I filosofi all'incontro doveano esser quelli che non istavan contenti alla tradizione e all'autorità, e spesso poco a queste attendevano, ma si applicavano allo studio della verità, dietro la scorta del proprio individuale ragionamento.

Avendo io posto qualche attenzione ai caratteri distintivi delle due celebri scuole dell'antichità, l'italica e la ionica, mi parve d'aver rilevato, a non dubitarne, che ciò che fondamentalmente distingue l'una dall'altra, si è l'aver posto l'autor della prima, cioè Pitagora, per base della sua filosofia la *dottrina tradizionale*; e all'incontro l'avere l'autor dell'altra, cioè Talete, messo a base di tutte le sue ricerche il solo raziocinio, e fattone quindi una *dottrina razionale* ed esclusiva. Perciò al primo conveniva l'analisi, come al secondo la sintesi: il primo partiva dal tutto, e scomponendo veniva alle parti, per ritornar sempre al tutto, og-

(1) *Metaph.* lib. III, c. 2. Aristotele si mostrò quasi sempre poco curante della filosofia *tradizionale* e de' maestri di quella, ch'egli metteva in ridicolo, come si può vedere da questo luogo della sua *Metafisica*. Quindi può dirsi, che da Anassagora a Platone, la filosofia razionale ebbe una tendenza a congiungersi colla tradizionale, la quale si manifestò più che mai in Socrate; e in Platone ricevette il suo ultimo compimento. Aristotele prese il movimento contrario, ritornando un passo verso Talete, ma ritenendo l'influenza della tradizione, già ricevuta come ospite della filosofia.

getto de' suoi pensieri: il secondo partiva dalle parti, e componendo volea pur salire al tutto; ma nell'infinito viaggio egli venia meno, e ricadea sempre alle parti, ed eran queste lo scopo solo di sua attenzione che altro non percepiva. Il primo cominciava da Dio, ed il secondo dalla natura; il primo viaggiava nelle pure regioni dello spirito, e il secondo in vano facea tutti gli sforzi per uscire dalla materia.

Platone congiunse in sè tutte e due queste maniere di dottrina. Egli può dirsi discendente da Pitagora per la via di Archita, e discendente ad un tempo da Talete per la via di Socrate.

Ciò che v'aveva di buono nella tendenza della scuola di Pitagora, era l'intenzione di raccogliere le dottrine salutari conservate dalla società, che Dio nell'origine aveva agli uomini consegnate (1). Ciò che v'avea di buono nella scuola di Talete, era l'esercizio attivo dell'umana ragione.

I viaggi di Platone per raccorre i pitagorici insegnamenti son troppo noti. Da Socrate all' incontro egli aveva appreso il metodo di filosofare, ossia di far uso del proprio ragionamento. E in vero può dirsi, che tutta la dottrina socratica non sia finalmente che un metodo di ben ragionare su tutte cose, che si presentano alla considerazione nostra : in tal modo ell'era un perfezionamento della intenzione di Talete,

(1) Due cose diede Iddio agli uomini recentemente creati : 1° delle verità positive; 2° mise in movimento, mediante la favella, la loro ragione, che non avea modo di muoversi liberamente da se medesima, ma doveva esser mossa da qualche principio esterno, ond'avea pur ricevuto l'esistenza.

il primo, si può dire, che in Grecia abbia preso a pensar da se stesso.

Socrate però non erasi contentato di ridurre a perfezione il metodo di Talete (1): egli fece anche un passo innanzi nell'applicazione del medesimo. Fino ad Archelao, maestro di Socrate, il raziocinio filosofico non s'applicava quasi che alle cose fisiche (2): ci volle più di un secolo (poichè tanto tempo corre dalla filosofia di Talete a quella di Socrate), prima che questi lo trasportasse dalle fisiche cose alle morali. Per altro quando Socrate proferia quella sentenza «le cose che sono sopra di noi nulla hanno a fare con noi (3)», mostrava la provenienza

(1) Si osservi, che il metodo di Socrate è propriamente qnello che si conviene all'investigazione della verità, scopo di tutta la filosofia ionica, cioè di una filosofia essenzialmente indagatrice e sagace. Un tal metodo parte dall'osservazione, e dai particolari ascende agli nniversali. Quelli che hanno bevuto fin dall'infanzia i pregiudizi contro alla filosofia di Platone, perseguitata in tempi prossimi ai nostri, non perchè falsa, ma perchè s'è creduto di vedere ad essa congiunto qualche cosa di elevato e di spirituale, si immaginano ch'ella segua un metodo di ragionare tutto contrario, e che cominciando dalle ipotesi discenda alla spiegazione de' fatti.

(2) Tnttavia il progresso era evidente, sebbene i discendenti di Talete non professassero che la scienza della natura: il terzo di essi, cioè Anassagora, già s'era scostato dalla materialità del suo maestro Anassimene, e avea sentito il bisogno di porre uno spirito con esistenza da sè; e Socrate giovane avea ascoltato il vecchio Anassagora.

(3) Socrate medesimo si lagnava di Platone come di quello che introducea nella sua filosofia delle dottrine straniere, e volea dir quelle che venian da Pitagora. Vedi il Brukero, *Hist. Phil.* part. II, c. 2. Senofonte altresì accusa Platone «perchè, lasciata la sobria filosofia di Socrate, indagando

delle sue idee: ell'era pur una traccia della scuola ionica, che, imponendo all'uomo di trovare la verità solo col proprio pensiero, lo costringeva a muover dalla considerazione delle cose sensibili e naturali, e gli metteva avanti un cammino lento, faticosissimo, pien di pericolo; sicchè il solo passaggio dalle cose fisiche alle morali fu riguardato per un miracolo, e avuto per fondazione di una nuova scuola; perchè in fatti questo passaggio non s'era fatto, nè si potea fare per gradi, ma si fece per salto, cioè mediante un uomo al tutto straordinario, come fu Socrate, il quale non veniva condotto a ciò dal suo consiglio, ma trascinatovi dagli evidenti bisogni della società più

« troppo curiosamente la natura degli dèi, ambiva gloria di « molte cognizioni intempestive ed inani, e preso dall'a« more della τερατολογια, e della prodigiosa sapienza del« l'Egitto, e di Pitagora, si rovesciava a cose ridicole quest'ac« cigliato professor di sapienza ».

Tal era la confessione che i più grandi filosofi dell'antichità, come Socrate e Senofonte, facevano dell'assoluta impotenza dell'umanità decaduta! Ciò che avèa di più grande questa creatura, era l'intelligenza: ma questa intelligenza, giunta all'apice di sua perfezione, limitava se stessa, e si proibiva di indagar ciò, che vi avea di più eccellente e di più sublime. E perchè un tal limite? perchè il risultato ch'essa avrebbe prodotto da cotali indagini, prevedeva essa medesima dover esser probabilmente assai più funesto della stessa ignoranza; giacchè l'errore è della ignoranza più tristo. Or questa, che Senofonte chiamava *sobrietà* della filosofia di Socrate, è pure una grande umiliazione per l'umanità! la ribellione dell'uomo dal Creatore ha ridotto non solo l'individuo, ma la specie medesima a tale, che tutto ciò che potè il suo genio abbandonato a se stesso in tutta l'antichità, si fu di convertire l'ignoranza in una virtù, e di racchiudere l'universa sapienza nel detto « Questo io so, di nulla sapere! »

adulta; per la quale troppo povera e fredda era ormai resa la ionica filosofia: giacchè più cresce la società, e più ella manifesta il bisogno di verità morali perchè esista; e dopo un tanto sforzo di un tanto ingegno quale fu Socrate per passar nella sfera delle morali dottrine, si mostrò egli medesimo, son per dire, così lasso e così spossato, che si fermò nel cammino: e per non formare una filosofia di un peso insopportabile alle forze umane, si consigliò di cacciarne le ricerche fisiche, e di tener lontane da quella il più che per lui si poteva le specnlazioni metafisiche, che oltre i bisogni della presente vita a lui parean sollevarsi.

Platone adunque pose ne' suoi libri de' ragionamenti filosofici, e loro aggiunse alcune dottrine positive e tradizionali. Ma queste seconde non potevano essere che alterate: il popolo, nel quale si trovavano sparse, non è giammai il custode fedele di una dottrina; giacchè non può far due volte la narrazione di un avvenimento, senza che v'aggiunga o sottragga, esageri o impicciolisca, secondo lo stato della sua fantasia mobilissima e delle sue passioni troppo incostanti.

Tuttavia queste popolari dottrine, rese strane e maravigliose mediante gli assurdi, giovavano ancora a Platone per adornar la sua eloquenza impareggiabile, a cui ponea tanto studio, e con essa ad insinuarsi viepiù facilmente dentro agli animi stessi de' molti. Ma intanto le favole, mescolate co' raziocinii filosofici, e quasi chiamate malavvedutamente in soccorso di questi, furono una cagione della guerra sollevata contro al platonismo; e dieder occasione di credere, che tutto quel sistema fosse atterrato per chi potea mostrare assurdi e falsi questi accessorii ap-

poggi, di cui Platone, umano menzognero anch'egli, lo fiancheggiò e fornì, confidente pur troppo di far l'impossibile, cioè di piacere nel medesimo tempo a' savii ed alla società corrotta nella quale egli vivea.

La distinzione fra queste due specie di dottrina mostrasi assai manifesta nel *Menone*, e nell'argomento nostro dell' origine delle idee. Perciocchè, presentata la difficoltà circa l'origine delle idee, cioè che, per trovare qualche verità che uom cerca, conveniva averne qualche nozione preconcetta; chè altramente non si potrebbe riconoscer per quella che si ricerca, in essa abbattendosi, Platone non si contenta di sciorla pure col ragionamento, ma chiama in soccorso la dottrina positiva e favolosa.

La separazione di questa seconda specie di dottrina da quella prima, si ha manifesta nelle parole stesse di Platone. Mentre egli spone la prima dottrina, al suo solito vien ragionando; quando entra nella seconda, ferma di subito il ragionamento, e ricorre a delle autorità d'un ordine più elevato.

Questo, dice *Socrate*, io l'ho inteso, tempo fa, da uomini e da donne perite delle cose divine.

A cui *Menone*: Quale fu il loro sermone?

*Socrate*. Vero, per quanto a me sembra, e molto eccellente.

*Menone*. Dimmelo, io te ne prego; e chi mai fur costoro?

*Socrate*. Quelli che affermaron tal cosa, furon uomini santi, e donne sante, e tutti quelli che diedersi mai cura di saper rendere buona ragione delle professate dottrine. Oltre di questo, Pindaro e tutti gli altri quanti ve n' ha di divini poeti, ci tramandarono alcune altre cose, le quali attendi di grazia se a te

sembrino vere. Sostengono essi, che l'animo dell'uomo sia immortale; e talora egli partirsi di qui, il che vien detto morire; talora qui di nuovo tornarsi; ma perire non mai. Il che è cagione ch'essi ci avvertano di dover noi menare una vita santissima. Perciocchè a quelli che pagarono già le pene dell'antica miseria a Proserpina, questa ridà l'anima ogni nove anni, e su al sole li rimanda fino che diventano re forti per gloria, per sagacità e per sapienza. Appresso poi, quelli s'appellano fra gli uomini eroi santi. Perciocchè essendo immortale l'animo, e andato e tornato più volte di questa ed in questa vita, e avendo per tal modo iteratamente vedute le cose che sono di qua e di là oltre, e tutte percepitele, null' altro finalmente ad imparare lor rimane. Il perchè non fa meraviglia se l' uom si possa risovvenire di tutto ciò che appartiene alla virtù e ad altre cose, giacchè un tempo l' ebbe conosciute. Conciossiachè la natura tutta è congiunta seco medesima e a sè consuonante; ed avendo l'animo tutte cose apparate, niente gl'impedisce che, conducendo noi nella memoria dell'uomo una qualche cosa (il che chiamiamo disciplina), anche l'altre cose tutte egli richiama, se pure egli è così costante nelle sue indagini, che non s'affatichi nè stanchi. Il perchè, cercare ed imparare è una reminiscenza (1).

(1) Platone credette esser necessario di ammettere innate nell'uomo tutte le idee, perchè egli non s'era avveduto del nesso loro, e come l'una s'ingenera, e fluisce dall'altra. In questo passo di Platone sembra ch'egli abbia veduto un collegamento delle idee, ed una loro dipendenza scambievole; ma se egli conobbe avervi fra le ideè una qualche colleganza, che gli bastò a spiegare l'*associazione* delle medesime,

Nel qual passo è chiaro, come Platone chiamasse la scienza tradizionale, guasta com'era dalle favole popolari e poetiche, in sostegno del suo sistema sulle idee; giacchè ammettendo egli queste innate, la maggior parte non giungeva a concepire un modo nel quale potessero esistere nella mente degli uomini prima dell'esperienza de' sensi, e donde fosser venute. Fu ad agevolare l'intelligenza popolare, che Platone usò una favola adattata alla popolare intelligenza; e questa favola, di cui vestì il suo sistema per renderlo più ricevuto, fece il contrario effetto, e noque sommamente al medesimo in altri tempi; giacchè i tempi distruggono le falsità, e insieme con queste cadono talora per alcuno spazio le verità medesime, che a quelle con un provedimento fallace si sono congiunte, in fino che queste da quelle non vengano interamente divise e fatte stare da sè: perocchè è quando la verità si trova priva di tutt'altri sostegni, che dura immobile.

Veramente altro è la spiegazione favolosa, che dà Platone del modo onde nell'anima umana sono introdotte le idee; e altro è il suo sistema filosofico condotto e stabilito mediante ragionamenti (non cerco ora se veri o falsi) puramente razionali. All'incontro i maggiori avversarii di Platone soglion muovere il campo contro la parte favolosa del platonismo, e dimostrar gratuito, falso ed empio, che le anime umane anzi d'entrar ne' corpi, sieno state nelle stelle, ed indi più volte venute quaggiù, e colassù tornate, dove pur, morendo i corpi, scarcerate ritornino: e

non conobbe quella colleganza però abbastanza, da poter dedurne la formazione di tutte da una sola prima *idea madre*.

di ciò conchiudono, il sistema di Platone essere un vano sogno, e una irreligion da fuggirsi (1); quasichè quel sistema consistesse in quell'accessorio, che Platone v'aggiunse per adornarlo, a suo credere, e renderlo più attraente alla immaginazione del popolo, e principalmente di quel fantastico, in mezzo del quale scrivea. =

Rosmini, *Saggio sull'origine delle idee.*

## §. 3.

### MORALE DI PLATONE.

= Fine principale di Socrate e della sua scuola era combattere il sistema d'egoismo pratico, che minacciava condurre una intera anarchia morale e politica, e sostituirvi il sentimento morale, la cui voce risuona al cuore d'ogni uomo che ragiona. Ma Socrate erasi contentato di dirigere l'attenzione sopra codesta legge morale; aveva insegnato il modo di giudicar con essa di ogni azione: non ne aveva però accertata l'esistenza, massime in ciò che spetta all'amor proprio, ed al desiderio del bene; insomma non aveva bastantemente sviluppata l'idea del bene; non fatto ben conoscere la differenza del bene e del male reali ed apparenti, nè indicati in modo soddisfacente i rapporti della virtù con la felicità. Potea dunque sussi-

(1) Non così i Padri della Chiesa, massimamente sant'Agostino. Questi separa ciò che è erroneo in Platone e favoloso, da ciò che è filosofico ed anche vero. Solamente la prima parte da sant'Agostino è combattuta coll'autorità della fede cristiana; sulla parte filosofica egli ragiona: oppone armi eguali ad arme eguali; abbatte la favola colla rivelazione, e tratta la parte razionale col ragionamento.

stere il sistema dell'egoismo pratico col socratismo, e i suoi partigiani non mancavano di sotterfugi, anche quando venivan messi alle strette col rammemorar loro il fatto del sentimento morale interiore.

Primo Platone seguì le tracce di Socrate. Cercò nella essenza dello spirito l'origine della legge morale obbligatoria, e prese soprattutto a fissar l'idea del vero bene e della vera felicità che debbono essere lo scopo dell'uomo. Così pose i fondamenti di una teorica compiuta della morale. Ma egli ne considerò i principii dapprima nel rapporto loro con la condotta degli uomini gli uni verso gli altri, poscia in quello con la società o con lo Stato. La sua filosofia pratica dividesi dunque in due parti principali, morale e politica. Le sue idee sul bello possono esservi riferite, perch'egli giudicava la considerazione di questo stesso bello, come uno dei più possenti mezzi per sublimar l'anima sino alla coscienza della sua origine celeste, e per ispirarle un più vivo desiderio di conseguire il suo destino.

Per trovar il primo principio e la legge suprema della morale, Platone elesse la via di criticare le idee che al tempo suo regnavano su questo proposito. Ebbe anche il vantaggio di approfittarsi di alcuni caratteri, che queste opinioni dovevano offerirgli. Fu convinto che non si può stabilire arbitrariamente una legge obbligatoria per le azioni morali; e che questa legge, la cui esistenza è attestata dal giudizio pratico nella vita sociale ordinaria, nasce dalla natura invariabile dell'uomo, e che per conseguenza incatena tutti gli uomini, ed anche la volontà divina. L'essenzial suo carattere consiste adunque dall'essere stabilita, non da una decisione variabile della volontà, ma da una

idea invariabile dello spirito, che debb'essere osservata per se medesima indipendentemente da qualsivoglia personale interesse, e che per se medesima costituisce un bene assoluto. Ma per iscoprire l'idea razionale che gli servì di fondamento, e per dimostrarne la validità pratica, bisogna non solo calcolare la volontà dell'uomo nel suo complesso, ma provar anche la primazia dello spirito sotto il riguardo pratico.

Secondo Platone, la volontà dell'uomo può essere determinata dallo spirito, o dalle forze irragionevoli dell'anima, gli effetti delle quali dipendono dal corpo; e in tal modo, che queste forze sieno dirette dallo spirito, ovvero che sieno invece in opposizione con lui. La prima a manifestarsi nell'uomo è la natura animale: dunque fin dalla più tenera infanzia le sue azioni sono motivate dalle anime irragionevoli. Lo scopo cui queste tendono è quello di procurar piacere ai sensi, o risparmiar loro impressioni disgustose. Ma a poco a poco svolgesi l'attività dello spirito, che ha in sè l'idea di un bene assoluto, e che, rispetto alla condotta pratica dell'uomo, esige la sua assimilazione a questa idea, tanto più energicamente quanto è maggiore il suo sviluppo. Ora, siccome le istigazioni delle anime irragionevoli si contraddicono le più volte, e sono anche frequentemente in contrasto con l'idea razionale del bene, così ne risultano le idee di virtù e di vizio, di armonia e disarmonia delle azioni con questa idea razionale. La mente, ossia lo spirito, pare essere il legislatore della volontà sensuale, alla quale interdice alcune azioni. Platone provò che lo spirito assume realmente il carattere di regolatore, dicendo che, se gli si togliesse la natura dell'uomo, sarebbe in

continua contraddizione con se medesimo; e che, se la sensualità primeggiasse, non vi sarebbe più regola per porre un termine alla sfrenata licenza dei desiderii, e conciliarli insieme; anzi ogni distinzione cesserebbe tra l'uomo e l'animale, la società non potrebbe sussistere, la ragione resterebbe interamente oppressa dalla sensualità, e le sarebbe impossibile di corrispondere alla destinazione, di cui ha la coscienza. Convien dunque che la ragione occupi il primo posto, come quella che distingue l'uomo dall'animale, e lo approssima alla divinità. Essa costituisce il principio dominante e determinante: e la sensualità, nella qualità di principio determinabile, è sommessa alle sue decisioni. Senz'essa non vi potrebb'essere nè giustizia nè virtù, e unicamente conformandosi a lei può esservi armonia nello insieme della natura dell'uomo.

Platone dettava dunque la massima seguente: *Opera d'una maniera conforme all'idea razionale del bene, e per solo amore della ragione*, senza aver riguardo a verun altro interesse fuori di quello che dipende dalla realizzazione del bene assoluto. Da qualunque inclinazione prendano origine le azioni, tosto che l'uomo le regoli su questa massima, egli giunge alla perfezione, che dee conseguire giusta lo scopo della sua esistenza; ma egualmente, quanto più se ne allontana, più si degrada. Del resto, ciò che prova che lo spirito esclude ogni altra specie d'interesse, come atto a servire di guida morale alle azioni; si è che altrimenti cesserebbe d'essere quel potere supremo e regolatore ch'egli è; perocchè se un'azione fosse virtuosa perchè fu motivata da un desiderio o da una sensazione qualunque, in tal caso la morale si fonderebbe sui desiderii e non sulla ragione.

Acciò la ragione esser possa la guida dell'uomo, bisogna che non dipenda da alcuna delle cause che agiscono sopra di lui; di modo che nessun'altra cosa eccetto lei, contribuisca a fissare le regole morali di condotta: e perchè l'uomo possa ubbidire, per quanto è possibile, ad esse leggi, bisogna ch'egli sia libero di osservarle, e di resistere alle seduzioni della sensualità, che gli ispira desiderii contrari. Questa facoltà dunque ch'egli ha di conformarsi o no alle leggi morali della ragione indipendente, è la volontà morale, ossia il libero arbitrio. Di fatto l'uomo, spinto ora da una massima morale della ragione, ora dalle insinuazioni della sensualità, agisce in senso inverso di tale determinazione; ma non potrebbe dubitare di non essere libero di fare il contrario di detta azione, o di eseguirla differentemente. È Platone il primo filosofo greco che abbia sentito le difficoltà della dottrina del libero arbitrio: non le vide però tutte; e ne diede una soluzione poco soddisfacente, ed anche pochissimo intelligibile per noi. Pare, a dir vero, ch'egli abbia considerata la libertà morale dell'uomo, come un carattere proprio dell'essenza ragionevole, e non abbia ammessa la manifestazione reale, fuorchè nel caso in cui questa sostanza, entrando essa stessa in azione, richiama le prerogative della sua primazia sulla sensualità; ma la sostanza ragionevole trae originariamente la sua sorgente da Dio; non può dunque voler altro che il bene, poichè il male dipende esclusivamente dalla materia, e dalla sua unione con lo spirito. Da ciò venne la massima di Platone: *L'uomo non è libero che per far bene.* Un essere puramente spirituale, che non ha corpo, non può fare il male senza distruggere la sua natura,

determinata dall'idea invariabile del bene e della perfezione. Ma quando è unito alla materia ed al principio disordinato d'azione di essa materia, la sua tendenza naturale verso il bene è più o meno impedita o anche spesso distrutta dall'influenza della sensualità. L'uomo ragionevole vuol operare sempre il bene; ma l'uomo irragionevole, che gli è congiunto per l'intromissione del corpo, entra con esso in una lotta, nella quale soccombe. La ragione rimane fedele al suo carattere morale, fin che non perda la sua energia: la irragionevolezza è immorale per essenza. Dunque non dipendendo l'immoralità dall'essenza dell'uomo come ente ragionevole, ma dal predominio della sensualità che è retta da un principio meccanico, e dall'altra parte essendo la libertà di agire nel senso contrario della sensualità una facoltà dell'ente ragionevole, ma spogliata de' suoi diritti per la supremazia usurpata dalla sensualità, Platone pronunziò anche la massima seguente: *L'uomo non fa il male liberamente.* Di fatto la natura irragionevole non ha una libertà morale inerente, e la natura ragionevole non può volere che il bene. Dunque l'uomo non è cattivo, perchè la sua volontà morale libera a ciò lo determini, ma perchè la sensualità rende impossente questa volontà; dunque non è cattivo liberamente.

Malgrado una tal massima, Platone non ammise però assolutamente che l'uomo sia determinato alle azioni cattive, perchè avrebbe allora corrotti i costumi e resa inutile la morale, e ciò non potea sfuggire alla sua sagacità. Egli distinse effettivamente le cattive azioni in volontarie ed in involontarie, e rese responsale l'uomo soltanto delle prime. Ecco in qual modo sembra aver egli conciliato questa distinzione

con le due massime precedenti, cioè che il male dipenda o da mancanza di energia della ragione, o da superiorità della sensualità. Causa della mancanza di energia nella ragione, dic'egli, è l'ignoranza, quando cioè lo spirito non ha aquistato la coscienza della sua natura, della sua dignità e della sua forza. L'uomo agisce volontariamente male tutte le volte che allega per iscusa l'ignoranza, ovvero eseguisce un'azione contraria alla cognizione che ha del bene; per conseguenza ogni volta che lo spirito, non facendo uso della sua volontà morale libera, lascia togliersi la mano dalla sensualità. La responsabilità non dipende qui dall'uso positivo del libero arbitrio, il quale non può operare che il bene, ma dall'uso negativo, che lascia la vittoria, o anche il campo interamente libero, alle anime irragionevoli. Secondo lo spirito del sistema platonico, la possibilità dell'uso negativo del libero arbitrio spiegasi dal dominio che la sensualità prende sull'uomo sin dall'infanzia, e dagli irresistibili allettamenti dei desiderii sensuali. Potendo l'uomo ignorare lo scopo e le leggi della ragione, ovvero ingannarsene, e finalmente essere strascinato al momento dell'azione dalla violenza di un desiderio, o dal delirio d'una passione, vi ha dunque azioni cattive involontarie, che non portano responsabilità. Le cattive azioni, volontarie o no, sono suscettibili di gradazione, e ne risultano due classi, che Platone chiama azioni volontarie o involontarie più o meno simiglianti.

L'idea che questo filosofo formavasi della natura dell'anima, e la divina origine che le attribuiva, furon dunque le cause principali che lo ravvolsero in mezzo alle difficoltà della dottrina del libero arbitrio.

La possibilità di voler il male non accordavasi col carattere e con l'origine supposta delle intelligenze; perchè altrimenti Platone sarebbe stato obbligato di attribuirla egualmente a Dio: e ciò lo costrinse a stabilire per massima, che la ragione non può voler che il bene. È vero, che dalla resistenza della materia allo spirito egli spiegava poi l'esistenza del male; ma non poteva concedere che la ragione abdicasse volontariamente la sua pendenza naturale verso il bene; quindi fu obbligato dire che l'uomo non è liberamente cattivo. Queste due proposizioni lo conducevano ad un determinismo il più assoluto, distruttore d'ogni teoria di morale. Per evitar di cadervi, ricorse alla distinzione tra l'uso positivo e negativo della libertà, e attribuì l'ultimo all'ignoranza, all'errore, all'abituale impero della sensualità sopra l'uomo ecc. Ma in tal modo il suo libero arbitrio aquistava uno scudo assai debole, anzi, per meglio dire, mancava di difesa. L'unione delle anime ai corpi riguardava egli come un castigo della caduta morale di quelle; onde con grandissima inconseguenza ammetteva la possibilità, che lo spirito volesse il male. Infine se, per qualunque caso, la sensualità è quella che si oppone all'uso della volontà, e che perciò appunto genera il male, quest'uso negativo non è libero. Ma essendo Platone il primo che speculò sulla libertà dell'uomo, appena vide in lontananza il labirinto, nel quale questa dottrina ravvolge il filosofo, e facilmente credette averne trovato l'uscita, mentre fin dall' ingresso non fece che errare.

Agli occhi suoi la morale era il rapporto esatto fra tutte le azioni dell'uomo e la legge suprema, che la ragione prescrive a tutte le sue volontà pratiche.

La bellezza morale ed interiore, incontrandosi con la bellezza della forma esteriore, produce l'ideale dell'uomo. E la morale più perfetta o la santità assoluta appartiene soltanto a Dio. L'uomo nello stato corporale, può solo approssimarvisi; e soltanto in uno stato futuro, nel quale sarà sciolto del corpo, dee nodrire speranza di conseguire il sommo della virtù. La morale suppone la cognizione che lo spirito ha della sua natura, e de' suoi rapporti teoretici e pratici con l'uomo e con le cose materiali. Tal cognizione chiamasi sapienza, quando principalmente si consideri sotto il rapporto della pratica. L'uomo conformandovisi entra in armonia con se medesimo, e con ciò ch' ei pensa, vuole, o fa. Avendo l'origin sua nello spirito, conviene che dall'uso dello spirito risulti. Dunque la sapienza costituisce una scienza, cioè la scienza di ciò che è bene e di ciò che è perfetto.

Ma si ponno supporre infinite gradazioni e modificazioni di cognizioni razionali: esse possono anche esistere teoricamente, senza operare sulla volontà e sugli atti che ne dipendono. E questo è quel che Platone chiamava ignoranza, allorchè sosteneva esser questa la causa del mal morale.

Non obbliava di dire al tempo stesso che gli uomini, sulla cui volontà la cognizione del ben morale non esercita veruna influenza, e che hanno per conseguenza disposizioni viziose, portano in sè la misura delle azioni immorali degli altri, perchè giudicano sempre l'altrui carattere dal proprio; ma lor manca quella della virtù degli altri, perchè il ben morale è straniero per essi; laddove un uomo, la cui vita pratica si regola sulla sapienza, racchiude in sè i mezzi di valutare, non solo la moralità, ma anche l'immo-

ralita de' suoi simili, tosto che osservi il mondo e gli uomini; perchè non gli può sfuggire il contrasto tra le azioni e la legge morale.

Finalmente le cognizioni razionali relative alla moralità possono essere o chiare o evidenti. Nel primo caso l'uomo ha la coscienza della legge morale, senza averla svolta ed esaminata fino alla sua origine; nell'altro ne ha una cognizione scientifica. L'uno si chiama conghiettura, l'altro sapere. Trovasi quello nei giovani e negli uomini fatti, ma non educati; l'altro osservasi soltanto nell'età matura e nelle persone di spirito colto.

La coscienza oscura della legge morale è un'azione instintiva dello spirito sopra la volontà ed il sentimento; ed è ciò che i filosofi chiamano sentimento, o istinto morale. Essa disapprova le azioni dell'anima irragionevole, che sono contrarie alla legge morale, ed approva quelle in cui la ragione e la volontà si combinano. L'istinto morale è fondato sullo spirito e sul sentimento, ma solo può essere svolto dalla impressione del primo sopra l'altro, cosicchè è puro, perchè appunto ne è causa l'azione indipendente dello spirito.

L'esercizio della volontà dell'uomo dipende necessariamente dall'idea dei beni, al conseguimento dei quali tendono gli atti suoi. Dovendo essere determinata da una legge pratica della intelligenza, bisogna che la determinazione (e così pure la legge) abbia per iscopo un bene, che esprima il più gran bene cui giugner si possa con le azioni. È dunque indispensabile di conoscer l'idea che convien formarsi del sommo bene.

Per arrivarvi, Platone esaminò i giudizi che si

danno comunemente sui beni in generale, e sulle differenze relative che presentano nella loro importanza. Qualunque sia l'infinità diversità degli oggetti, cui gli uomini usano dare il nome di beni, e qualunque la discordia o anche il total contrasto delle opinioni relative alla questione di sapere se tali oggetti meritino la denominazione che loro si dà, e quali di essi vi abbiano miglior diritto, bisogna convenire che tutti gli uomini presentono l'idea di un bene assoluto, che è l'oggetto dei loro desiderii; idea, secondo la quale le altre cose, da cui i desiderii sono irritati, possono più o meno chiamarsi beni; ma non tutti sono al caso di concepir chiaramente e in tutta l'estension sua questa idea. Platone tentò di rendersene padrone; e a fine di riuscirvi, cercò prima quali son le ragioni, per cui qualche cosa può essere un bene per la volontà; e dipoi qual sia tra tutti i beni quello che si desidera unicamente per se medesimo con l'approvazione della ragione, dovendo esser questo il bene assoluto.

Necessariamente i caratteri del bene assoluto, e le cause che fanno desiderare il bene relativo, debbono esistere, per un lato, nella sperienza esteriore ed interiore, quando si osservi con esattezza e sagacità, e ben si pesino le osservazioni; dall'altro lato, nel rapporto della coscienza e della ragione con la volontà. Tenendo questa via, Platone giunse alle seguenti risultanze: Le cose sono, per la volontà, buone, cattive, o indifferenti. Le buone si riferiscono all'anima o al corpo, e sono desiderate o per se medesime o per le loro conseguenze, o tutt'insieme per sè e pei risultamenti. Una cosa desiderata per se medesima è un bene assoluto, e per conseguenza

un oggetto di desiderio per tutti gli enti dotati di ragione. Se vuolsi scoprirla, si deve interrogare la coscienza della ragione, in quanto che unisce ad uno stato qualunque dell'attività dello spirito l'idea di una cosa assolutamente perfetta. Qui si presentano lo stato di pensare, e quello di provar piacere. Il primo, preso isolatamente e senza collegarlo al piacere, non potrebb' essere uno stato desiderabile. Lo stesso dicasi dell'altro, come semplice sentimento di piacere senza partecipazione della intelligenza. Lo stato che corrisponde al bene assoluto dee dunque essere composto di quei due, in guisa che riuniti facciano nascere ciò che prima nè l'un nè l'altro potea produrre. Si vede pure al primo aspetto che tutte le combinazioni del pensiero e del sentimento di piacere non si conciliano con l'idea del vero bene, ma che fa d'uopo che il loro mutuo rapporto sia determinato dalla ragione. Il pensiero si divide in razionale ed empirico: il primo è la ragione messa in azione; ma essa non può esister per l'uomo senza l'empirico; e la combinazione di tutte le cognizioni è possibile, perchè il pensiero empirico è soggetto all'altro. Tra i sentimenti possono compiutamente legarsi con l'attività della intelligenza quei soli, che genera essa stessa, o che determina, quai sono i razionali ed i morali. Tutti i sentimenti dilettevoli misti che prova il corpo, non hanno la fonte loro nell'intelligenza, anzi all'incontro l'opprimono. L'unione però del pensiero razionale coi sentimenti appropriati alla natura produce il bene assoluto per l'uomo, perchè in quella risiedono la verità, la regolarità e l'armonia che sole costituiscono il bene ed il bello. Quindi la regolarità armonica del pensiero,

del sentimento, e delle azioni, è per l'uomo il sommo bene. In quel modo che la legge morale dello spirito, e l'armonia che ne risulta, esprimono lo scopo dell'uomo, verso il quale tende parimenti l'armonia delle cognizioni, così può dirsi che la moralità fosse il bene supremo di Platone, dappoichè egli la riguardava come il fine assoluto, verso il quale si dirigono gli esseri ragionevoli.

Sapeva assai bene Platone, che l'uomo non mette in dubbio la primazia della ragione, ma non ama di reprimere la pendenza al ben essere fondata sull'egoismo, per non indagar sottilmente qual rapporto sussista fra il bene e l'osservazione della legge morale interna. Il risultamento prova ch'ei non seppe risolvere le difficoltà dialettiche che si presentano quando si parla della possibilità di realizzare il sommo bene, in quanto che la virtù e la felicità debbono esserne considerate come parti costituenti ed inseparabili. È però vero che dapprima confondeva l'idea di bene con quella di moralità. Gli sforzi che si fanno per conseguire la felicità, li trovava egli nella moralità dell'uomo, e la causa di questa moralità diceva risiedere nella intelligenza. Era anche lontano dal considerare il bene dei sensi come il principale oggetto della volontà, cui debbono cedere il luogo le pretensioni della ragion morale. Questo anzi fu il vero motivo che lo indusse a rifiutare la teorica morale de'sofisti; ma giunto al punto decisivo, quel di sapere come l'egoismo possa in tutti i casi conciliarsi con la legge morale dello spirito, come la virtù possa continuare ad essere l'oggetto dei desiderii dell'uomo, anche quando esige il sacrificio della felicità sensuale, la negazione dei beni terrestri, e l'abbandono della

vita, egli più non istabilì, tra la moralità ed il bene, quella distinzione, che avea posta dianzi per confutare l'eudemonismo, e creò un'altra idea di bene, onde poter sostenere essere esso in armonia con la virtù. Contentossi perciò di fissare per massima, che la moralità è la causa necessaria del bene. Quindi fu duopo che ne adottasse la conchiusione, cioè: che la moralità e la felicità sono idee identiche, e che il sommo bene dell'uomo non ha più bisogno di venire definito dall'unione della virtù e del bene, potendolo essere tanto dall'una che dall'altro.

Se Platone avesse limitato fino a un certo punto questa proposizione, essa non sarebbe inesatta. Un vero bene contrario alla moralità è una cosa impossibile, perocchè la moralità è quella che dà una giusta direzione ai sentimenti, alle inclinazioni, ai desiderii dell'uomo, e lo mette in armonia col suo destino, e diventa così il fondamento della felicità. Ma Platone ammetteva la sua massima senza restrizione, e perciò era insostenibile e fantastica. Debolissimi in fatto sono i raziocinii che allega in appoggio. Se il bene non consistesse nella stessa moralità, l'uomo morale sarebbe infelice, e l'immorale felice, e ciò non si accorda con l'idea della divinità. I genitori, allevando i figli, ispirano loro sentimenti virtuosi con la mira di assicurarne la felicità futura. Quindi anche a giudizio del volgo, la virtù ed il bene sono tutt'uno. La moralità ha bisogno di essere stimolata dalla speranza d'esser felice, poichè nessuno vorreb'essere virtuoso, se non credesse di trarne qualche diletto. Ciò è sì vero, che supponendo priva di fondamento la massima precedente, converrebbe persuaderne la verità agli uomini, perchè la legge

morale esige la negazione del piacer fisico, e debbesi offerire un compenso di un tal sacrificio. Tutte queste ragioni provano solamente che la virtù ed il bene sono inseparabili, ma non dimostrano che sieno identiche, e che la prima sia causa necessaria del secondo.

Tuttavia Platone andò anche più lungi; volle che la virtù fosse la felicità suprema dell'uomo, non solo come ente ragionevole, ma eziandio come ente sensuale. Pure anche i suoi raziocinii in questo proposito non sono migliori dei precedenti. Il possedimento del bene rende felice; colui solo che opera moralmente possiede il bene; dunque il solo virtuoso conosce il bene. Platone supponea qui ciò che ha bisogno di prova; ed altrettanto faceva, dicendo: il piacer più nobile e più vero merita preferenza su quel che lo è meno; l'anima è un ente più reale e per conseguenza più nobile del corpo; dunque la soddisfazione dei bisogni dell'anima procura un piacere più puro e più vero che quello dei bisogni del corpo: tra i bisogni dell'anima, i più importanti sono quelli della ragione; dunque il piacere che accompagna la loro soddisfazione è il sommo bene. In questo raziocinio la maggiore è ammessa senza prova. Avendo la moralità sì grande importanza per l'uomo, dee necessariamente essere l'oggetto de'suoi desiderii soltanto allora che la ragione entra in azione; ed è perciò che il desiderio ragionevole della virtù non è innato come quello del piacer morale prodotto dall'istinto, ma aquistasi in qualche modo. Platone il chiamava amor celeste; amore che ha per oggetto la perfezione morale, la bellezza morale interna. Opponeva ad essa l'amor fisico che ha per oggetto

la bellezza materiale, che nasce dall'istinto sensuale, e che ad altro non tende che a procurar diletto ai sensi.

Platone in certo senso identificava la perfezion morale dell'uomo con la virtù, ma in altro senso impiegava la parola virtù per indicare la condotta subbiettiva che esige la conformità dell'uomo alla legge morale. Egli ancor distingueva in un terzo senso quattro specie principali di virtù: la sapienza, la moderazione, la fortezza, e l'equità. Lo scopo di tutte le virtù è quello di armonizzare i desiderii e sentimenti fisici con la intelligenza. La sapienza è la cognizione della legge morale razionale, nella sua qualità di ente applicabile alla volontà, ed applicata realmente, diventa base di tutte le virtù; può anche essere una cognizione volgare, o scientifica; ma nel primo caso è vaga ed oscura.

La moderazione è la sommissione della volontà fisica alla legge morale, nè potrebbesi chiamar virtù, se fosse effetto d'insensibilità del temperamento.

La fortezza, come virtù, non consiste nella forza fisica, e nel coraggio ad affrontare i pericoli che suppongono disposizioni corporali; ma nella ferma risoluzione di non temer altro che il male assoluto, di sopportare il mal fisico con rassegnazione per amore del ben morale, e di obbedire alle massime della morale, senza riguardo al diletto o al disgusto che ne hanno i sensi.

L'equità finalmente consiste nell'esatto adempimento dei proprii doveri verso gli altri uomini.

Estendendo cotanto l'idea della giustizia, non raramente avvenne che Platone prendesse lei stessa per la morale; ma non raramente eziandio la voce

equità indica nelle opere sue la risoluzione di operare in una maniera giusta. =

BUHLE, *Storia della filosofia moderna.*

## §. 4.

### POLITICA DI PLATONE.

=Corre intima unione tra la morale di Platone e la sua politica che su quella interamente si appoggia, e di cui questo filosofo ebbe il merito di essere il primo a determinar l'idea con molta sagacità.

La politica è una scienza teorico-pratica, ed essenzialmente legislativa, perchè regola ciò che deve accadere, senza che vi sia alcuna legislazione superiore da cui trarre le sue leggi.

Essa ha per oggetto una società d' uomini, che debbon essere diretti verso uno scopo comune.

Ma, come scienza legislativa assoluta, essa non è proprietà necessaria ed esclusiva di quelli che si affaticano a soddisfare i bisogni della società, cioè degli artigiani, de'guerrieri, de' sacerdoti, de'giudici, del sovrano, perchè spetta anzi a lei di prescriver a questi le regole, che debbono osservare nelle loro azioni.

Non è dunque necessariamente ed esclusivamente propria del re in un governo monarchico; non dei depositari dell'autorità in una costituzione aristocratica; non del popolo in uno Stato democratico. Quindi gli Stati sono meno retti dalla vera politica, che dal despotismo delle leggi, o da quello dell'arbitrio.

Acciò le leggi sieno realmente politiche, bisogna trovare un carattere che faccia conoscere come possano essere e perchè sieno tali. Questo carattere, il

quale costituirebbe la vera politica, poichè sarebbe legislativo nel senso assoluto, non può esistere che nella intelligenza; la qual sola ha facoltà assoluta di offerire le idee generali della verità, del bene e della giustizia, relativamente agli individui, e quindi allo Stato.

Lo Stato non dovrebb' avere altro ragionevole scopo, che la felicità generale de' membri che lo compongono.

Per conseguir questo scopo bisogna di necessità che ogni membro faccia ciò che dee rispetto agli altri, e che tutti, regolando le azioni loro secondo il principio della ragion morale, le riuniscano in una sfera comune.

Ispirare sentimenti morali ai cittadini è dunque lo scopo verso il quale la costituzione e la legislazione d'uno Stato debbono tendere.

L'uomo isolato arriva alla perfezione, quando l'intera sua natura esprime unità ed armonia; e ciò succede con la sommissione esatta delle sue inclinazioni ed azioni alle leggi della ragione. Così lo Stato è perfetto, quando rappresenta una società d'uomini, tutti obbedienti alle medesime leggi.

Da ciò risulta l'idea che avea Platone della politica: cioè la scienza di unire gli uomini in società, sotto la vigilanza della morale, e di mantenerveli.

La *Repubblica* di Platone è la principal fonte, cui attignere chi voglia imparar a conoscere il suo sistema politico.

L'oggetto di ques'opera non è di rappresentare un governo ideale fondato sulla moralità, ma di esporre l'ideale della virtù dell'uomo sensibile col mostrare l'idea della virtù dello Stato.

Perciò Platone comincia dallo svolger l'idea della virtù in generale: propone poscia e risolve il problema della migliore repubblica possibile, onde render più chiara quell'idea, e in certo modo sensibile con un esempio.

Essendo l'idea della virtù l'oggetto principale ch'egli ebbe di mira, anche la miglior forma possibile di Stato è il principale soggetto cui mira in quell'opera; ed approfittando della libertà che il dialogo gli concedeva, ei si fa lecite varie digressioni sopr'altre materie.

Talvolta nel libro *Delle leggi* propone un partito diverso di quel che consiglia nel trattato della *Repubblica*: ma questa differenza nasce da ciò, che in questo avea di mira un ideale, e la possibilità della sua realizzazione, considerando gli uomini come dovrebbero essere; e in quello volea far conoscere una politica per gli uomini quali sono, e quali potrebbero essere secondo le circostanze.

La definizione qui data della politica nel senso adottato da Platone, lascia prevedere com'egli ne dividesse gli oggetti.

Prima di tutto deve questa scienza stabilire i principii, coi quali lo Stato può essere meglio composto ed amministrato; poscia determinare la costituzione e le leggi conformemente a quei principii; in fine render pubbliche le regole con cui eseguire e conservare la costituzione e le leggi.

Quegli è vero governatore o uomo di Stato, il qual possiede le cognizioni necessarie a conseguir questo scopo, sia che la porpora vesta, o nella classe de' privati vada confuso.

Le condizioni necessarie per possederle sono di

tal natura che pochi possono vantarsi di riunirle in sè. Ma poichè molti fatalmente credono di averle, ne nasce che la maggior parte degli Stati positivi sono stabiliti con sì poca ragione, e amministrati con sì poca sapienza.

La politica è il frutto dell'intelligenza, e perciò forma una parte della filosofia, ed una scienza necessaria al filosofo. Onde converrebbe che i soli filosofi governassero, e che la forza dello Stato venisse diretta verso il ragionevole scopo cui deve tendere; ma ordinariamente il potere si trova in mano d'uomini cattivi, o per lo meno ignoranti, che non sanno farne buon uso.

Tale è il senso che Platone diede alla sua celebre repubblica di filosofi; con questo nome egli intendeva le persone che impiegarono la ragion loro a perfezionarsi, e particolarmente a svolgere la loro moralità, e che per conseguenza sono veramente i più saggi ed i migliori fra gli uomini; perchè da questi soli può la società aspettarsi lo assodamento d'una costituzione veramente buona, e un'amministrazione convenevole allo Stato.

Il paradosso che anche i contemporanei di Platone credevano trovare in quest'asserzione, è soltanto apparente, per giudizio dell'autore medesimo. Non vi è ancora veruno Stato, la cui costituzione sia basata sopra principii filosofici; ciò precisamente fece considerar questa idea come eccentrica, ma non toglie che non ispetti alla filosofia il posar le basi della politica, e si può benissimo ammettere il caso che i sovrani fossero veramente filosofi.

Di fatto quando si considera la società di filosofi voluta da Platone per produrre la miglior repub-

blica possibile, come una parte integrante del suo ideale politico, non puossi nulla obbiettar contro.

Una repubblica, la più perfetta agli occhi della ragione, non può nascere e sussistere se non in quanto sia formata ed amministrata dai migliori uomini; e se a questi saggi vuolsi dare il nome di filosofi, che può trovarsi di ripugnante all'idea di una società intera di filosofi?

Ma se si considera sotto l'aspetto della possibilità ch'ella si realizzi, allora più non è che un bel sogno.

Uomini sì saggi e nobili come quei che Platone esigeva per tener le redini dello Stato, son tanto rari e difficili a trovarsi; i mezzi d'innalzar l'uomo al solo scopo degno di lui, sono sì incerti ed illusorii, che non bisogna contar molto sopra così fatti autori di costituzioni, e sopra amministratori che lor rassomiglino.

Supponiamo ancora che uno Stato sia fondato e retto da filosofi quali Platone intendeva; è parimenti necessario, perchè nasca la possibilità della sua esistenza, e se ne assicuri la durata, di ammettere un popolo capace di stimare le leggi morali della ragione, di tendere verso lo scopo al quale esse dirigono il genere umano, e di tenerle come regola invariabile nella pratica della vita.

Ma l'istoria e la sperienza giornaliera sono contrarie alla ipotesi di un popolo siffatto. Esse parlan sì alto, che tutti coloro che si sono dati alla politica o in teorica o in pratica, hanno trattato di ridicola chimera la repubblica filosofica di Platone.

Pure, sebben la politica di quel filosofo propenda più all'empirismo nel libro delle *Leggi*, tutto porta a credere che egli non dubitasse interamente della

possibilità di mandare ad esecuzione il suo sistem ideale, o almeno di stabilire uno Stato che vi s accostasse colla sua costituzione; altrimenti no avrebbe posto tanta cura all'esposizione del su sistema, nè datasi tanta pena per difendere e giu stificare le innovazioni e le bizzarrie che l'uomo d Stato vi scopre, nè finalmente avrebbe disegnat l'abbozzo di un governo, che gli pareva basato s quello.

Fu anche il desiderio di realizzare la miglior re pubblica possibile, per quanto le circostanze l permettevano, che lo indusse a legarsi d'intim amicizia con Dione, e che a varie riprese lo fec sì attento all'educazione di Dionisio il giovine. Be dovea già la filosofia morale condurlo all'idea d'un repubblica filosofica; ma l'esistenza d'una socie pitagorica contribuì molto ad ispirargli tanta ten rezza per questa idea, a fargliela svolgere con tan cura, e a dargli speranza di vederla un giorno re lizzata.

Se la politica dee prendere dalla ragione i su primi principii, anche l'intelligenza determina scopo finale dello Stato, ed esige che la forma governo da lei approvata tenda per quanto è po sibile al medesimo scopo.

Ma lo scopo finale di uno Stato debb'essere n cessariamente lo stesso di quello dell'uomo cons derato isolatamente; altro per conseguenza non pu essere, che la moralità e il ben essere degl'individu

Quindi è che gli uomini si uniscono per giugne più facilmente e sicuramente al termine che la r gione lascia traveder a ciascuno, quand'abbia es aquistato un conveniente sviluppo.

Tale unione debb'essere protetta da leggi, che sieno, non solamente obbligatorie per tutti gl'individui, condizione senza cui la società non potrebbe sussistere, ma siano anche in tal modo concepite che permettano di ottenere lo scopo finale; nè evvi altro mezzo di fare il bene comune dello Stato.

Quando all'incontro le leggi sono a vantaggio degl'individui o di qualche parte della società, e non hanno la mira al bene dell'intera nazione, allora lo Stato non soddisfa nè alla ragione nè alla società.

Ma le leggi obbligatorie per tutti conseguiscono il loro scopo quando vengono rispettate da tutti i cittadini.

Coloro che le danno, o le fanno osservare, chiamansi governanti, e per la qualità loro sono soggetti alla legge morale, e all'autor suo che è la divinità: dunque non denno abbandonarsi al proprio umore e ad opinioni arbitrarie, bensì proteggere e favorire il bene dello Stato, che non differisce dalla moralità degli individui.

L'uomo diretto dalla ragione rappresenta lo Stato in picciolo: l'intelligenza è il sovrano, che ha per ministri i sentimenti; i desiderii fisici sono i sudditi.

L'uomo intero nella sua perfezione morale dee formare un tutto armonico: lo stesso dicasi di uno Stato o di una società d'uomini.

Lo Stato dee parimenti avere le virtù di ciascuno individuo, la sapienza, la fortezza, la moderazione, e l'equità: bisogna che il sovrano ubbidisca alle leggi della ragione, e che i sudditi si conformino a quelle stesse leggi, reprimendo la propria sensualità.

Quando tai condizioni si trovino riunite, vi è unità nello Stato, la società forma un tutto armonico, e lo

Stato diventa una persona morale nel significato proprio di questa voce.

Da siffatta moralità dello Stato dipendono inseparabilmente la libertà, e il vero bene de' cittadini che lo compongono.

La libertà non è la sfrenata licenza de' desiderii, che anzi la reprime, non essendovi che despoti e schiavi ov' essa regna; ma è la generale osservanza delle leggi della ragione, poichè ognuno fa ciò che è moralmente bene, vale a dire, può operare con la più gran libertà possibile.

Il vero bene dello Stato non esige che i cittadini sieno agiati o la società possente; ma dipende dalla moralità, ed è immediatamente prodotto da essa.

In uno Stato, in cui ciascun cittadino adempie i suoi doveri verso gli altri, si sforza di diventar egli stesso un uomo dabbene, e contribuisce per quanto può a perfezionare l' insieme della società; ognuno così gusta la porzione di bene, che la situazion sua gli permette di godere.

Per ben comporre uno Stato, bisogna prima avere imparato a conoscere l' oggetto nelle sue parti essenziali e necessarie, non che le qualità che esse esigono.

Stato è una società d'uomini.

L' uomo prova prima i bisogni fisici; abbisogna di alimenti, di vesti, di ricovero contro le intemperie, e di una difesa contro le aggressioni esterne. La sperienza insegna, che non potendo soddisfare egli solo a tutti cotesti bisogni, è obbligato di unirsi ai suoi simili; e che allora ciascuno, per contribuire a conseguir lo scopo comune, deve fare ciò che è proporzionato alle sue forze ed al suo ingegno, ossia, in altri termini,

che i varii lavori di cui la società ha bisogno, prima pel suo mantenimento, poi a poco a poco pel suo comodo, debbono essere ripartiti in una maniera conforme alla capacità di ciascuno individuo.

Così i bisogni naturali della società hanno primitivamente dato origine alle professioni, compresi gli agricoltori, gli artigiani, e gli operai.

Ma la società non si trattiene mai ne' limiti prescritti dai bisogni e dai comodi della vita.

Alcuno de'suoi membri, o anche la maggior parte, aspirano ai piaceri, e moltiplicano i mezzi di procurarseli.

Quindi nasce il lusso.

Ma lo Stato non può ammetterlo mai senza vedere introdursi al suo seguito il desiderio di appropriarsi il bene altrui, con tutte le ingiustizie e vessazioni che ne risultano.

In mezzo a cotesta disposizione generale degli animi, la guerra diventa inevitabile, sia contro i nemici interni, sia contro gli esterni, che la cupidità e l'ingiustizia de'cittadini hanno eccitato alla vendetta, e che vogliono soddisfare la propria loro rapacità a spese della repubblica.

Tosto che la guerra diventa possibile e verisimile, voglionvi i combattenti: ed acciò che i guerrieri adempiano il dover loro verso lo Stato, convien che formino una Casta a parte; perchè ogni classe d'uomini non può consecrarsi che ad un solo genere di lavoro, pel quale ha una disposizione ed una vocazione particolari.

Il guerriero dee principalmente distinguersi con la sua forza, agilità e coraggio: ma queste qualità, che gli sono indispensabili per combattere il nemico, di-

verrebbero pericolose e funeste a' suoi propri compatrioti ch'ei dee proteggere, se non si avesse cura di render umano l'ingegno e il cuor suo, e d'ispirargli pacifiche disposizioni.

Ciò si ottiene per mezzo della ginnastica e della musica.

La prima gli dà le qualità necessarie al soldato; l'altra nobilita la sua maniera di pensare, addolcisce i suoi costumi, gli ispira rispetto ed amor per la patria e pei concittadini. Ognun sa che i Greci applicavano un senso più esteso che i moderni alla idea della musica, che comprendeva quasi tutte le arti e le scienze, ma principalmente la poesia; perocchè in Grecia l'educazione cominciava sempre dalla lettura de'poeti più celebri.

La poesia però può essere considerata come un mezzo di educazione per ciò solo che celebra le belle azioni, infiamma l'animo e gl'ispira tutto l'eroismo della virtù.

La musica propriamente detta debbe parimenti essere in armonia con la morale. Bisogna impedire la melodia voluttuosa che ammollisce il cuore e l'anima, e non permettere che quella i cui suoni maschi esprimono la fermezza, la forza che si esercita sopra di se medesimo, la repressione delle passioni, la risolutezza, e la rassegnazione nella sventura.

I sovrani, ed i depositari dell'autorità debbonsi scegliere dallo stato militare. L'educazion loro è dapprima sottoposta alle regole stesse di quella de' guerrieri: ma siccome le qualità, che fanno un soldato perfetto, non bastano al sovrano, che deve possedere la sapienza politica, bisogna che l'educazion sua sia diretta in modo, da renderlo un perfetto filosofo.

Le disposizioni necessarie per giungervi si conoscono nel tempo della prima educazione guerriera, e, se chi le possiede è giudicato proprio a governare, nel tempo stesso che continua i suoi militari esercizi, gli s'insegna la filosofia e la scienza di governare gli Stati.

Ripetuti esami danno luogo a valutare i suoi progressi, e all'età di cinquant'anni è in caso di assumere le redini del governo, supposto ch' egli abbia fatto tutto ciò che la costituzione dello Stato esige da lui.

Il dovere dei depositari dell' autorità è di vegliare alla sicurezza interna ed esterna dello Stato, di occupare i guerrieri a quest'uso, e d'impedire le ingiustizie de'cittadini, sia degli uni verso gli altri, sia verso lo straniero.

Debbon anche aver cura che lo Stato non sia troppo piccolo nè troppo grande, troppo ricco nè troppo povero, per tema che l'abbondanza delle ricchezze non generi la voluttà e gli stravizzi, e che la povertà non ispiri ai cittadini sentimenti di viltà. Finalmente debbono eleggere gli altri servitori dello Stato, confidar loro la cura di provar quello che è destinato a succeder loro nell'autorità suprema, e sottomettersi alla loro vigilanza.

La repubblica di Platone offre un carattere particolarissimo rispetto alla parte ch' egli accorda alle donne.

Esse debbono, secondo lui, avere le stesse prerogative degli uomini e la stessa educazione, e poter arrivare ad onori e dignità, quando per talenti, cognizioni, carattere, servizi e condotta se ne rendano degne.

È questa una delle idee di Platone, che non basta di chiamare paradossale, ma che merita veramente il nome di chimerica. Il greco filosofo, quando la concepì, non ebbe riguardo alla naturale destinazione della donna, alla sua costituzione fisica, al suo temperamento, ed alle imperfezioni che ne sono conseguenze; o per lo meno non vi pose abbastanza attenzione.

Ciò che a tale idea lo condusse fu senza dubbio lo stato di oppressione e di degradazione cui presso i Greci eran ridotte le donne, e la vergognosa dipendenza in cui le tenevano gli uomini. Volea Platone liberarle da condizione sì umiliante, e far che occupassero nella società un grado più degno di loro.

Avea pur osservato che alcune donne si distinguono al par degli uomini, per virtù e coraggio nei pericoli; e l'esempio delle Spartane gli provava che il loro corpo è suscettibile di indurirsi quanto basta per sopportare tutte le fatiche del mestier di soldato: ma ne conchiuse con soverchio precipizio, che le donne non sieno meno atte degli uomini a coprire tutte le cariche dello Stato, e che basta vegliare sulla loro educazione per assimilarle al sesso mascolino.

Ignorasi tuttavia se Platone attribuisse questo vantaggio a tutte le femmine senza eccezione, o solamente a certa classe, a quelle cioè, che doveano essere mogli di guerrieri.

Un altro non meno particolare tratto della sua repubblica, è la comunione delle donne, de' figli e de' beni che volea stabilire pei militari, e pei magistrati presi dalla lor Casta.

Egli considerava questa istituzione come un mezzo possente e necessario per destare e mantenere il pa-

triotismo ne' soldati e nei depositari dell' autorità.

Se ogni guerriero avesse la moglie sua ed il suo proprio podere, avrebbe, oltre l'interesse della patria, un interesse particolare, che potrebbe spesso controbilanciare il primo, e renderlo meno esatto all'adempimento de' suoi doveri; laddove la comunione delle donne e de' beni, di cui quella de' figli è conseguenza, animerebbe tutto il corpo dei guerrieri e dei magistrati di un interesse unico ed esclusivo, quel della patria.

Sperò Platone di prevenire i disordini che si potean temere dalla comunione delle mogli, col far che gli sposi che doveano possederle fossero apparentemente destinati dalla sorte, ma realmente dalla scelta de' magistrati; che i due sessi si accomunassero in giorni prescritti, e che i piaceri dell'amore fosser vietati a chi non era giunto a certa età.

Egli è inutil provare che qui il filosofo fidavasi troppo sulla repressione della sensualità naturale dell' uomo, e che non sentì, o almeno non calcolò gl' inconvenienti inevitabili annessi a tali istituzioni politiche.

Dopo aver indicato le parti costituenti dello Stato in generale, e le qualità che necessariamente debbono avere acciò l'aggregazion loro produca una costituzione armonica, Platone cerca di determinare qual sia la migliore forma possibile di Stato, e a quest' effetto scorre da critico le principali specie d'amministrazioni politiche esistenti.

Ei le distingue sotto due diversi punti di vista, cioè rispetto al numero delle persone dominanti, e rispetto alla natura de' mezzi, che la forma del governo lascia supporre.

Onde l'autorità può essere nelle mani di un solo uomo (monarchia), o di molti (oligarchia), o di tutto il popolo (democrazia).

Se il magistrato unico regna di consenso de' cittadini, è un re; in caso contrario, è un despoto.

Il governo di molti individui, a parlar propriamente, è oligarchico, quando l'autorità è tenuta dai ricchi e possenti; diventa aristocratico, quando i più virtuosi ne esercitano il potere. Anche la democrazia può essere con leggi, o senza.

Quanto ai mezzi che paiono i più possenti in una forma di governo, essi danno luogo ad ammettere cinque specie principali di costituzione, cioè: l'ideale o filosofica, l'ambiziosa, l'interessata, la sfrenata, e la dispotica.

Le ultime quattro sono di tal natura che non è possibile che lo scopo morale dello Stato si ottenga con esse.

Tra le forme di governo, che il primo punto di vista permette di ammettere, nessuna forse di quelle che esistono, o che potrebbonsi realizzare, corrisponde perfettamente alla costituzione ideale; ma una vi si accosta più che un'altra.

Difatto la monarchia limitata dalle leggi, benchè non abbia l'impronto della perfezione, è tuttavia sopportabile; ma intollerabil sarebbe quando la voce delle leggi non vi fosse più intesa, e il governo diventasse dispotico.

L'oligarchia merita sempre la preferenza sulla democrazia, che è la più cattiva di tutte le forme di governo, massimamente quando le leggi positive non la stringono in certi limiti.

Non potrebbesi ovviar meglio gl'inconvenienti in-

separabili da tutte queste costituzioni, e che partono dalla stessa natura loro, che adottando un governo misto. Platone pensò che il migliore fosse la monarchia combinata colla democrazia; opinione che Aristotele giudicò affatto impolitica.

Non accontentossi Platone di stabilire i primi principii della politica, ma volle anche applicarli alla teorica della legislazione positiva.

Una legge, generalmente parlando, non può essere giusta, se non quando si accordi col principio supremo della moralità.

Conviene però che le leggi si combinino insieme, senza che abbiavi contraddizione tra loro. Esse non denno avere per fine nè il vantaggio del potere esecutivo, nè la possanza o l'arricchimento della nazione, nè la soggezione de'popoli vicini.

La legislazione aver non debbe altra tendenza morale che un bene comune, cui tutti gl'individui egualmente partecipino, e senza la cui realità la società non potrebbe sussistere. Per ottener questo fine è necessario che le leggi reprimano la sensualità, e prescrivano un limite all'egoismo individuale.

Ciò posto, è facile comprendere quali esser debbano le qualità dello stesso legislatore, e qual condotta debba egli necessariamente osservare nello stabilir le sue leggi.

Bisogna di fatto che alla convinzione del destino morale dell'uomo egli unisca una cognizione profonda del complesso della sua natura e de' rapporti sociali che ne sono il prodotto, onde, per quanto la cosa è legalmente praticabile, poter fissare le leggi che richiamino i cittadini alla primitiva lor destinazione.

Suo principale intento sempre dev'essere di rego-

lare le azioni de' particolari in modo, che ogni esterno sforzo divenga insensibilmente inutile per loro, e che la propria coscienza de' loro doveri basti al bene ed alla sicurezza dello Stato.

Perciò il legislatore provede prima alla educazione morale, come quella che è base della lealtà de' cittadini.

I rapporti di società formano l'oggetto della legislazione positiva, perocchè i doveri interni non ponno prescriversi da nessuna legge.

Ma ogni legge positiva abbisogna di un mezzo, il quale assicuri che i cittadini vi si conformeranno. Qui Platone va schierando le istruzioni date al popolo sulle cause che rendono obbligatorie le leggi; gli onori e le ricompense decretate a favor di quelli che le osservano; la vergogna e le pene dovute a chi le rompe.

Le pene si hanno ad infliggere per le azioni contrarie alle leggi, fatte con intenzione e cognizion vera della loro illegalità, ed altro scopo aver non debbono che di correggere il reo per l'avvenire, e di ispirargli orrore pel delitto.

Ma la pena è cosa diversa dalla riparazione del danno cagionato da una offesa, e che per quanto è possibile si debbe esigere in tutti i casi.

La natura e il grado della pena variano secondo la natura del delitto e il grado della colpa.

Platone a questo proposito prescrisse regole, che oggi ancora sono istruttive in materia di legislazione criminale. Benchè non avesse espressamente distinto il delitto da un'azione semplicemente contraria alle leggi, pure le specie di azioni illegali da lui riferite, e di cui giudica in genere la colpabilità, provano ch'egli conosceva tal differenza.

Di fatto ammetteva tre classi principali di delitti: cioè verso i particolari, verso lo Stato, e verso la religione. Con ragione dichiarò gli ultimi due degni di maggior pena.

Pronunciò pure la pena capitale contro un reo, i cui misfatti meritano l'ultimo castigo, che non si ha speranza di correggere, e che la sicurezza dello Stato comanda sia spento.

Debbonsi esaminare i delitti prima di applicare la pena, e bisogna che l'autorità intervenga nelle contestazioni fra i particolari.

Dunque lo Stato debbe istituire una corte di giustizia, per lo stabilimento della quale propose anche Platone vari progetti.

Le discordie tra i cittadini possono venir aggiustate da un arbitro, o da un tribunale regolare, le operazioni del quale hanno ad essere pubbliche.

Rispetto ai delitti di Stato spetta all'intero popolo il deciderne, perchè in essi è interessata tutta la società. Per giudicare in ultima istanza Platone consigliava un tribunale composto degli uomini più illuminati e virtuosi, e incaricato di rivedere le sentenze anteriormente fatte, o di pronunciare nel caso che il giudizio rimanesse dubbioso.

Egli non ammetteva il giuramento come prova amministrativa, salvo quando abbiasi la certezza che chi deve prestarlo non abbia verun interesse allo spergiuro; perchè nel caso contrario una debile credenza ai precetti della religione lo renderebbe un mezzo incertissimo.

Troppe sono le leggi positive stabilite da Platone, perchè trovin qui luogo; tanto più che tutte si riferiscono alla località ed alla costituzione politica di Creta.

Ho detto di sopra che Platone considerava l'educazione dei fanciulli come il primo, e più salutare, e più necessario di tutti i mezzi, propri ad ispirare moralità ai cittadini. Egli voleva che l'educazione tendesse a sviluppare le disposizioni naturali dell'uomo e a dirigerle verso il bene morale, onde allontanare tutti gli ostacoli, che potrebbero incontrarsi e produrre effetti contrari a quelli che si bramano.

Ma siccome tutte le disposizioni dell'uomo non sono d'una eguale importanza per il suo alto destino, perciò il precettore dee conservare le principali sue cure a coltivare l'intelligenza, e formare in appresso le facoltà inferiori dell'anima e del corpo, in modo che sieno tutte in perfetta armonia sotto il dominio e la vigilanza della ragione.

Fa duopo che il modo dell'educazione sia proporzionato allo stato personale dell'uomo nella sua infanzia o giovinezza, che ogni sforzo sia sbandito, che il maestro studii l'individualità del suo allievo e faccia nascere in lui l'amore della istruzione con l'abilità della sua condotta, e col contegno obbligante, anzi che ispirargliene disgusto con ruvidezza di maniere, o coll'insipidezza e assurdità del suo metodo d'insegnamento.

E vaglia il vero, il corpo e lo spirito debbono essere educati con le stesse intenzioni, e bisogna che non vi abbia difetto d'armonia tra essi: la coltura di ciascun di essi però esige mezzi differenti; quindi la educazione può distinguersi in fisica e razionale.

Fin prima che nasca il fanciullo, hanno i suoi genitori alcuni doveri verso di lui: debbono vegliare sullo stato del corpo e dell'anima loro, e prevenirne

la depravazione o fisica o morale, onde non comunicare al frutto de'loro amori il germe delle malattie, o de' morali difetti.

I primi anni di quel nuovo vivente esigono assidue cure e vigilanza continua, acciò nel corso di essi se ne sviluppino più rapidamente il corpo e l'anima.

Platone pone per massima che si tenga il fanciullo in uno stato di mezzo tra il dolore e il piacere.

La sanità, la forza e l'agilità futura del corpo si dispongono con esercizi vari, ma moderati, e diretti per modo, che formino egualmente tutte le parti, e non alcune soltanto, ovvero qualche facoltà isolata.

Dee l'educazione cominciare dal destare il sentimento dell'armonia, del bello e del buono; ciò si ottiene con la lettura dei poeti, con la musica, col canto e con la danza, senza per altro fra tutte queste occupazioni dimenticar mai la morale.

Alla educazione estetica succede la morale, il cui primo scopo debb'essere quello di reprimere l'impulso de'sensi, sottometterli al sentimento morale interiore, eccitar questo e renderlo più energico.

Finalmente l'istitutore passa alla educazione razionale, e s'occupa di svolgere l'intelligenza del suo allievo. Qual mezzo di conseguir questo fine, Platone raccomandò lo studio delle scienze matematiche, da cui si passa alla filosofia, giusta il metodo dialettico.

Quanto alle fanciulle, debbono esse allevarsi assolutamente come i maschi. = BUHLE.

## §. 5.

### ESTETICA.

= Fra le dottrine di Platone quella ch'egli immaginò sulla natura del bello merita particolar menzione.

Il bello è apprezzabile soltanto per l'uomo capace di sentir l'armonia. Non si dee confonder con esso il dilettevole, l'utile, il conveniente, il buono.

Vi ha due sorta di bellezze, una corporea, l'altra spirituale, ond'è che la bellezza generalmente si estima, non esclusivamente dagli occhi e dalle orecchie, ma ancora dalla intelligenza.

Bisogna ben distinguere i begli oggetti che posson vedersi, dal bello assoluto ossia primitivo. I primi cambiano sempre di forma, e aquistano bellezza, la quale cresce, diminuisce, e può mancar loro del tutto. All'incontro il bello primitivo è eternamente simile a se medesimo; non appartiene a luogo, a tempo, a circostanza, a soggetto, ad oggetto nessuno, ma è assoluto, ed esiste da se medesimo.

Tutti gli oggetti concreti non sono e non diventano belli, se non partecipando di esso; dunque non può esso sussistere, fuorchè per una idea dell' intelligenza.

Codesta idea consiste nell'equilibrio e nell'armonia, o anche nella perfezione che manifestasi esteriormente, e il riflesso della perfezione ne è lo splendor visibile.

Il bello corporeo sta nell'armonia delle parti materiali, a norma di essa idea.

Il bello spirituale dipende dall'armonia delle azioni con le leggi della ragione.

La bellezza spirituale è una risultanza immediata della stessa intelligenza. La materiale è prodotta dalla intelligenza suprema, che ha formato la materia a norma delle idee matematiche. L'uomo ha la facoltà di riconoscerla, sottomettendola all'idea del bello primitivo.

Può trovarsi in lui l'unione delle due bellezze,

spirituale e materiale; da essa nasce il più bell'oggetto di cui si possa concepir l'idea, tuttavia la bellezza spirituale dell'uomo è la più nobile, e non dee mancar mai, quand'anche l'altra mancasse.

L'azione di un bell'oggetto sullo spirito costituisce bensì un sentimento dilettevole, vale a dire che l'oggetto piace; ma questo sentimento dilettevole è puro e senza personale interesse, e non ha verun rapporto nè all'utilità, nè alle qualità nocevoli dell'oggetto, nè all'affezione particolare degli organi de' sensi.

Gli uomini per una disposizione naturale sono tutti suscettivi di ricevere l'impressione di tale effetto; ma il modo e il grado della impressione variano secondo gl'individui: da ciò nasce la differenza ne' giudizi che si danno di un bell'oggetto, secondo quella della educazione, cognizione, pregiudizi, e soprattutto del carattere morale rispettivo. Del resto, le arti del bello nascono dalla imitazione della natura.

Quando se ne vuol giudicare, convien conoscere quali oggetti l'artista imiti, e come li rappresenti. Il piacere che un'opera dell'arte procura, non può servire a farne apprezzare il merito, perchè esso è relativo.

Quanto alla scelta degli oggetti, l'artista debbe attenersi a quelli che sono già belli in natura, ed eleggere tra essi quelli che offrono al tempo stesso un alto grado di bontà morale.

Siccome Platone identificava il bene morale ed il bello, poichè il male morale non potrebbe essere mai bello, giusta l'opinion sua; così il bello è una espressione visibile del bene morale, più o meno sentita dagli uomini, e la cui sensazione viene accompagnata da un vivo sentimento di ben essere. = Buhle.

## N° XI.

# ARISTOTELE.

## §. 1.

### ENCICLOPEDIA D'ARISTOTELE.

=Eccetto i fondatori di religioni, nessuno esercitò sull'umanità influenza maggiore d'Aristotele, che non solo diede leggi all'Occidente e al cristianesimo, ma governò l'Oriente e l'islamismo, e operò su tutti i rami delle umane cognizioni. Il suo intelletto era sciolto dai traviamenti dell'immaginazione, le facoltà sue squisite applicavansi soltanto a cose reali e possibili.

Aristotele ed Alessandro abbracciavano entrambi ne' loro concepimenti l'universo; entrambi voleano sottometterlo e cangiargli viso: la sorte favorì Aristotele, mentre Alessandro non terminò il suo disegno. Prima di raggiunger il Gange, il re onnipotente fu arrestato dall'ostinazione de' suoi soldati, e l'Oriente preservato dalle sue conquiste per la morte di lui. Aristotele colle ricerche sue storiche e filosofiche volle coordinare e dirigere tutte le umane cognizioni; trasmise a' suoi successori quanto la Grecia fiorente avea conquistato nel dominio delle scienze e della civiltà: ma solo i tempi moderni, anzi per alcune cose gli ultimi affatto riuscirono a crescere o rettificare i risultamenti delle sue meditazioni ed osservazioni, o anche a ben comprenderle e spiegarle.

Per giudicare appieno dell'attività d'Aristotele, per conoscere che relazione ebbe coll'incivilimento dell'uman genere, e quanto v'abbia influito, bisogne-

rebbe ritessere intiera la storia delle scienze, delle arti, della politica e dell'amministrazione degli antichi; e quando a tal opera bastasse un uomo che non avesse il genio d'Aristotele, converrebbe ancora che ne componesse un libro a posta. Noi pertanto ci limiteremo a semplici indicazioni sul soggetto delle opere di questo filosofo, e sul partito che ne trasse la posterità. Primo Aristotele gettò le fondamenta su cui poteronsi, come regolare edifizio, innalzar le matematiche e la meccanica: e se la sorte non ci avesse invidiato la più bella parte degli scritti di lui, se non avesse al posto de' suoi libri collocato frammenti scuciti e mal connessi, facile ci sarebbe stato il provare che Aristotele, in una doppia serie di lavori, avea abbracciato tutte le parti dello scibile; in una raccogliendo la somma delle esperienze del suo tempo, cresciuta co' propri suoi lavori, nell'altra esposto la filosofia che emergeva da queste notizie, e le cose puramente intellettuali.

Scendendo a' particolari, vedremo che Aristotele fondò sempre le sue teoriche sull'esperienza, in opposizione a quanto erasi in prima praticato fra i Greci, che sempre tendevano a ridurre alle loro teoriche i fatti isolati che la sperienza forniva. Che se l'Arabia e il Medio Evo si valsero degli scritti di lui per meschine speculazioni e vane sottigliezze, colpa fu il non averlo inteso; e più si penetrò in esso, più si rise dei delirii della dialettica e di quelle scempiaggini vuote di senso.

Prima di lui i confini che separano le matematiche dalla filosofia erano mal determinati (1), e ancora con-

(1) Nokk, professore di Heidelberga, fece utili ricerche su

fusi appaiono in Platone; ma sciaguratamente abbiamo perduta l'opera ove egli trattava dell'essenza delle matematiche (1). Nel trattato sulla divisione all'infinito, Aristotele s' occupa d'un soggetto ove molto si fermarono i matematici, senza però mandarlo un passo innanzi. Tutti i nostri matematici stanno per la divisione all'infinito, ma Aristotele, non contento di darne ragioni matematiche ai matematici, convince i sofisti con argomenti al modo loro. Il metodo seguito da Aristotele si fonda affatto sulle sue ricerche di logica; primo egli parlò d'assiomi e definizioni; primo determinò quali dovessero essere in matematica le condizioni d'una dimostrazione rigorosa; le divise in pure e miste, separando così le matematiche propriamente dette, cioè aritmetica, geometria, stereometria, dalla meccanica, ottica, musica, astronomia, divisione che contribuì non poco al progresso d'ambi i rami. Nè meno importante fu il limite fra l'aritmetica e la geometria; e dappoi quelli che si chiamavano platonici e pitagorici, guastarono le scienze per avere, nelle loro divagazioni, tentato ricondurre le matematiche al metodo antico (2).

questa parte delle opere di Aristotele, e ce ne valiamo in questo scritto. Egli fa osservare che Aristotele tenea molto conto di questa divisione, e più volte vi torna sopra, massime nei libri *De Cœlo*, negli *Analitici*, nel *De anima*, e nel II libro *Physicarum auscultationum* c. 2.

(1) Nokk, fondandosi sopra un passo di Diogene Laerzio, crede che questo fosse il principale intendimento di Aristotele nel libro περι της εν τοις μαθημασι ουσιας: e crede che Proclo desumesse di qui ciò che ha di contrario alle idee di Platone, lib. I, cap. 6, *in Euclidem quænam sit mathematicorum generum de formarum essentia.*

(2) Secondo Nokk, Aristotele assegnò all'aritmetica l'a-

Aristotele non iscrisse nè di geometria, nè d'aritmetica, considerando queste scienze come formate e conosciute; pure i suoi esempi sono tolti più generalmente dalla geometria che dall'aritmetica; ma forse voleva abbandonare l'una e l'altra alla scuola platonica. Trasse invece le matematiche applicate dall'abbandono ove lasciate le aveano i pitagorici, collocandole fra le scienze convenienti ad uomo di Stato, come avrebbero potuto far già que' filosofi, e principalmente Archita da Taranto: mentre prima non erano studiate che da gente di professione. La chimica, la fisica, l'astronomia non erano allora tanto avanzate quanto la storia naturale, onde viepiù dobbiamo ammirare Aristotele e i grand'uomini che gli tennero dietro ad Alessandria, a Rodi, a Pergamo e in Siria, che alzarono quelle scienze fin al punto ove le ripigliarono i moderni: Romani ed Arabi, eccetto la chimica e la botanica, non produssero nulla di rilevante, nè i lavori loro reggono al confronto d'Aristotele e dei Greci a lui succeduti.

La sua fisica generale comprende otto libri (1): e nel primo (ove tratta della meteorologia) dice egli stesso che quest' opera ha per oggetto le cause

stratto, alla geometria il concreto. Riguardava queste due scienze come affatto distinte; ondo voleva sbandir dalla geometria tutto ciò che era aritmetica (*Analyt. post.* I, 7: ουκ αρα εστιν εξ αλλου γενους μεταβαντα δειξαι, οιων το γεομετρικον αριθμητικη κ. τ. λ.). Questo pensiero, e' prosegue, è tutto di Aristotele, e rivolto contro gli sforzi de' pitagorici che aveano introdotto i loro numeri nella geometria, e cho in generale trattavano tutte le matematiche come una teorica di questi αριθμοι.

(1) Φυσικης ακροασεως, *Physicæ auscultationis libri octo.*

prime della natura e il movimento in generale (1). Partendo da questa definizione, che è tutta sua, comprenderemo perchè i quattro primi libri parlino de' principii, e i quattro ultimi del movimento. Da prima le ricerche il conducono a parlar del destino e del caso, che sogliònsi considerare come cause prime; poi della necessità. Nel terzo libro dà del movimento una definizione, oscura per chi non sia iniziato, ma che, ben capita, può divenir chiave della sua filosofia (2): questo libro si occupa anche dell'infinito. Lo spazio, il tempo, i loro rapporti coi movimenti dell'universo, riempiono il quarto. Nel quinto parla della natura ed essenza del moto; nel sesto di ciò che in queste v'ha di fortuito. Comincia questo dall'importante discussione sulla continuità del moto, del tempo, dello spazio, confutando l'eleatico Zenone che, al modo de' sofisti, volea provare che non v'è moto, perchè il moto è infinito. Aristotele mostra come Zenone abusi della parola infinito, e prova matematicamente che una forza finita non può dar movimento per un tempo infinito, e reciprocamente una forza infinita non può movere gli oggetti in un tempo finito, per conseguenza deve esservi continuità; o in altri termini, e' prova esser necessario ammettere che spazio e tempo sono indivisibilmente uniti. Questi risultamenti universali abbattono molti sofismi relativi alla spiegazione dei fenomeni di questo mondo, e confondono prima Zenone che, contro il testimonio dei sensi, negava l'esistenza del moto; poi Democrito che, per

(1) Περι των πρωτων αιτιων της φυσεως και περι πασης κινησεως φυσικης.

(2) Η κινησις εστιν εντελεχεια του δυναμει οντος, η τοιουτον.

distruggere la continuità, diceva di non ammettere per principii delle cose se non elementi isolati, indivisibili; in terzo luogo Eraclito col suo moto perpetuo, il quale lasciava bensì sussistere il tempo, ma annichilava lo spazio. Il settimo libro e principalmente l'ottavo diedero materia di diverse teorie ai platonici e pitagorici che volevano riunire Aristotele a Platone. Esamina se il moto cominciò, se finirà, se qualcosa può moversi da sè, o se esiste un primo motore. San Bonaventura, gli scolastici che lo seguirono, e Dante attinsero in questo trattato quel genere d'astronomia che può sposarsi colla poetica e la metafisica, e lo stesso gran Keplero trasse di qui molti degli incantevoli suoi sogni.

I quattro libri di Aristotele sul sistema del mondo si legano naturalmente con questi. Ne' due primi tratta del movimento circolare degli astri e del loro corso; ne' due ultimi, degli elementi e del peso. Aristotele non avea sottocchio osservazioni raccolte da secoli, e principalmente la statica, la meccanica dei fluidi e l'ottica erano ancora bambine. Tanto più ammirabili sono le profonde vedute di questi quattro libri. A sentire Diogene Laerzio, Aristotele avrebbe trattato l'ottica a parte, e per conseguenza l'avrebbe annoverata tra le scienze. Sembra ancora, siasi in un'opera speciale occupato dell'osservazione astronomica. Rispetto a quella intorno al sistema del mondo, vogliamo fermarci specialmente al secondo libro che molto occupò Delambre, benchè in generale abbia egli posto più mente al commento di Simplicio che ad Aristotele proprio. Questo filosofo, nel terzo capitolo, attribuisce il tempo di rotazione

a due forze, che, secondo le indicazioni della sua meccanica, potrebbero anche esser nient'altro che le forze centrali de' moderni. Altrove, discorrendo della forma sferica del mondo, Aristotele riguarda il peso come una tendenza dei corpi verso il punto centrale, e dice: « Da ogni banda le parti tendono « con forza eguale (1) verso il centro, onde l'equa- « torio non può darsi se non quando da tutte le bande « la pressione sia eguale verso questo centro, cioè « nei corpi di forma sferica ». Nel decimoquarto capitolo applica questo teorema alla terra. Le eclissi della luna e il vedersi a Cipro e in Egitto stelle invisibili alla Grecia, lo conducono ad argomentare la rotondità della terra. Quanto alla statica e alla meccanica de' corpi fluidi, il quarto libro tratta tutto del peso assoluto e specifico: e Aristotele dice formalmente d'aver egli primo studiato il peso assoluto (2). Poco profitto si trasse da poi delle sue idee sul peso specifico (3): ma pare ch'egli abbia conosciuto l'importanza dell'osservazione che condusse

(1) Nella meccanica aggiunge formalmente *a distanze eguali.*

(2) *Del cielo* IV. 1, al comm. Των γαρ εχοντων βαρος, φαμεν, το μεν ειναι κουφοτερον, το δε βαρυτερον, οιον ξυλου χαλκον. Περι μεν ουν των απλως λεγομενων, ουδεν ειρηται παρα των προτερων· περι δε των προς ετερον· ου γαρ λεγουσι τι εστι το βαρυ και τι το κουφον, αλλα τι το βαρυτερον και κουφοτερον εν τοις εχουσι βαρος.

(3) Nokk avverte che dappoi s'andò lontano dalle sane e giuste riflessioni di Aristotele sulle leggi della natura e sulle matematiche; retrocedendo invece di progredire. Schneider, nelle *Ecloga physica* tom. I, pag. 271, tom. II, pag. 151, raccolse i passi d'Ipparco e Tolomeo propri a provar ciò.

Archimede a porre le basi dell'idrostatica; almeno sembra che ciò risulti dal passo ove indica il perchè un pezzo di legno, del peso di un talento, nell'aria sia più pesante d'uno di piombo del peso di una mina; e nell'aqua più leggiero (1).

Certamente Aristotele non appoggiò di bastanti prove l'asserzione che il fuoco solo sia imponderabile, e l'aria possa pesarsi (2); ma non arrivò a questi risultamenti senza fondarsi sull'esperienza: certo fece sperimenti sulla pressione dell'atmosfera e sul partito che può trarsi dalle macchine idrauliche: anche l'*orror del vuoto* adottato dai fisici prima che si trovasse la macchina pneumatica, si appoggia all'uso che, nel medio evo, si fece dei libri *Sul cielo* e del commento di Simplicio (3). Aristotele va errato circa alla circonferenza della terra, ma riferisce come sua o del suo tempo l'osservazione sopra marte coperto dalla luna; e per siffatta scienza rinvia a' Caldei ed Egizii che pur erano debolissimi in fatto di matema-

(1) *Del cielo* lib. IV. 4. 4. Συμβαινει δε μη πανταχου ταὺτὰ βαρεα δοκειν ειναι και κουφα δια την των προτων διαφοραν· λεγω δε οιον εν μεν αερει βαρυτερον εσται ταλαντιαιον ξυλον μολυβδου μναιαιου, εν δε υδατι κουφοτερον.

(2) *Ibid.* Εν τῃ γαρ αυτου χωρᾳ παντα βαρος εχει πλην πυρος και ο αηρ· σημειον δε οτι ελκει πλειον ο πεφυσημενος ασκος του κενου.

(3) DELAMBRE, *Hist. de l'astronomie ancienne*, I. 303, dice: « Simplicio riferisce questa sperienza: Se turate l'alto d'una « clessidra, l'aqua cessa di uscire dall'orifizio inferiore; perchè « non potendo l'aria penetrare, si formerebbe un vuoto nella « parte superiore. — Dunque Aristotele potrebbe esser autore « della dottrina dell'orrore al vuoto ». E poco appresso soggiunge: « Egli parla de' giocolieri che fanno rotar un bicchiere « pieno senza versarne stilla. Aristotele avea citato più bre- « vemente questa esperienza ».

tiche (1). Si serve della caduta dei gravi per mostrar che la terra è fissa (2). Un'osservazione giustissima di questo filosofo dà a comprendere che la luna presenta sempre la faccia stessa. Spiega la scintillazione delle stelle con una teorica della visione opposta direttamente alla nostra, giacchè fa partire i raggi dall'occhio (3).

Poco degno di questo filosofo sembra il principio della meccanica, chi ben non riguardi all'ordine delle sue idee. Dice egli da principio che il movimento di rotazione, alcune sue proprietà e la sua applicazione alla leva, sono cagione di maraviglia a chi non sappia di matematiche; il meccanico cerca trarne partito per dar apparenza di miracolo alle sue invenzioni; il filosofo al contrario indaga la causa e la fa conoscere spiegandola. A torto dunque gli storici moderni (4) delle matematiche rimproverarono ad Aristotele questa proposizione, che mira unicamente a giustificare il filosofo se vuole scrivere sulla meccanica. Nel capo 1° si occupa delle forze composte,

(1) « Vedemmo la luna in un suo quarto *(διχοτομον μεν « ουσαν)* passar sovra marte, che diveniva invisibile nella sua « parte oscura, e ricompariva nella lucida ».

(2) I corpi nella caduta non sono paralleli, ma cadono tutti sotto angoli simili, dirigendosi verso il centro della terra.

(3) Non parleremo del trattato *περι γενεσεως και φθορας*, il cui secondo libro è importantissimo per la storia della fisica, perchè Aristotele vi riporta le opinioni de' filosofi antichi. Taceremo pure di quello sulle meteore, ove si ragiona anche del mare, dei fiumi, dei venti, dei tremuoti ecc. I piccoli trattati di storia naturale, molto influirono su questa scienza e sugli Arabi; più di tutti furono tradotti e spiegati nel medio evo. Vedi Alberto Magno e Vincenzo di Beauvais.

(4) Massimamente Montucla *Storia dell'astronomia.*

insegnando in qual caso il punto su cui operano percorre la diagonale del parallelogrammo, in quale descrive una curva, in quale finalmente questa curva è un circolo. Indica così l'origine delle forze che noi chiamiamo *centripete* e *centrifughe* (1); poi con questa teorica fa concordare quella della bilancia, ch'e' riduce alla leva, di modo che il parallelogrammo delle forze stabilisce il movimento di rotazione, e la teorica della bilancia conduce a quella delle vette (2), che fornisce le altre leggi del movimento. Questo sistema dunque, al pari del moderno, riposava sulla composizione delle forze del parallelogrammo, e per quante interpolazioni vi si sieno fatte, il matematico riflettendo scorgerà in questo capitolo un metodo di dimostrazione pura e sintetica, degno di figurare a canto di quello d'Euclide. Nel capitolo seguente, Aristotele applica queste dottrine alla navigazione, al cilindro, alla ruota, alla pala da mulino, alla carrucola, al cuneo: riporta alla sua teorica della bilancia e della leva anche la stadera, la gru ecc. Avendo egli primo messo in rapporto la teorica e la pratica, molte cose dovè lasciare incompiute; il Medio Evo nol vide, i moderni gliene fecero troppo amari rimproveri. La statica, o teorica dell'equilibrio dei corpi, fu riservata ad Archimede.

Prima di passare alla seconda divisione degli scritti che Aristotele ci lasciò sulle leggi della natura, toc-

(1) Chiama la forza centrifuga *κατα φυσιν*, la centripeta *η παρα φυσιν*.

(2) Cap. I. *Τα μεν ουν περι του ζυγου γενομενα εις τον κυκλον αναγεται· τα δε περι τον μοχλον εις τον ζυγον· τα δ'αλλα παντα σχεδον, τα περι τας κινησεις τας μηχανικας, εις τον μοχλον.*

cheremo un motto del Trattato *Dell'anima*. Questo libro, nel medio evo e fra gli Arabi, fu spiegato insieme con quelli relativi alla filosofia della natura. Prima esamina che cos'è l'anima, e particolarmente quella delle bestie e delle piante; poi domanda in che consista l'anima umana. Nel secondo capitolo Aristotele accenna le varie opinioni de' filosofi, e le riduce tutte a tre capitali: una fa consistere l'essenza dell'anima nella sua grande mobilità; l'altra nell'immaterialità e sottigliezza; la terza la considera come risultato della composizione dell'uomo dai diversi elementi di tutte le cose, in questo senso che il contatto di ciò che è omogeneo produrrebbe il sentimento e la conoscenza.

Aristotele confuta questi tre sistemi: e qui, come nella fisica e nella teorica del cielo, insegna che il moto necessariamente si collega collo spazio, per conseguenza ogni cosa mobile esistente nello spazio è come lui divisibile; ma l'anima non è divisibile, non è una grandezza o una quantità matematica; è una forma, una sequela di fenomeni; onde non conviene cercarne l'essenza nella mobilità (1). Quanto al secondo sistema che riduce l'anima a una sostanza sottilissima, impercettibile ai sensi, Aristotele fa comprendere che, comunque la si voglia intendere,

(1) Περι ψυχης. I. 3. 11. 12. Προτων μὲν ουν ου καλως το λεγειν την ψυχην μεγεθος ειναι· την γαρ του παντος, δηλον οτι τοιαυτην ειναι βουλεται, οιον ποτ' εστιν ο καλουμενος νους, ου γαρ δη οιον γε η αισθητικη, ουδ'οιον η επιθυμητικη· τουτων γαρ η κινησις ου κυκλοφορια· ο δε νους εις και συνεχης, ωσπερ και η νοησις· η δε νοησις, τα νοηματα· ταυτα δε τῳ εφεξης εν, ως ο αριθμος, ουχ ως το μεγεθος. Aristotele segue a dimostrare, che non può attribuirsi estensione all'anima nè per la parte nè pel tutto.

non sarebbe mai che un corpo, donde nascerebbe l'assurdo che nell'uomo vi sarian due corpi incassati un nell'altro, cioè due uomini in uno. Poco si ferma Aristotele a confutare il terzo sistema, e confonde quell'errore, secondo cui l'anima è un numero che si move da se stesso, e l'opinione sulla monade e le sue proprietà, riprodotta poi da Leibnitz sott' altro aspetto. Qui basterà una sola delle ragioni con cui distrugge la proposizione che il semplice rinchiuda il composto. « Se gli elementi di tutte le cose sono « nell'anima, o se ogni cosa è riempiuta dagli dêi, « come crede Talete, o finalmente se l'anima nuota « come una goccia d'aqua nell' immensità, non può « in lei manifestarsi veruna sensazione, verun pen- « siero, se pure tutte le cose composte di elementi, « tutte le nozioni complesse non si trovino nell'anima; « giacchè secondo questa teorica, l'omogeneo non « può esser riconosciuto che dall'omogeneo. Pure si « confesserà che sarebbe assurdo il dire che nell' a- « nima v' abbiano cose, come una pietra o il tipo « dell'uomo ».

Nel secondo libro, Aristotele espone le idee sue proprie, partendo dalle nozioni fondamentali sulla materia e il moto, lo che il conduce a definir l'anima in quanto è opposta alla natura dei corpi: passa quindi a un' altra spiegazione che fa l'anima causa de' differenti fenomeni del mondo sensibile, o in altri termini, attribuisce ad essa i vari effetti (1).

(1) Ecco la prima definizione, s. 6: Η ψυχη εστιν εντελεχεια η πρωτη σωματος φυσικου ζωην εχοντος δυναμει· τοιουτον δε, ο αν η οργανικον. Ecco la seconda: Η ψυχη εστιν αρχη και αιτια του τρεφεσθαι, του αισθανεσθαι, του διανοεισθαι, και της κινησεως.

Aristotele dice: È vero che l'anima non è un corpo, ma essa non potrebbe esistere senza corpo, non essendo altro che l'attività, la perfezione dell'essenza d'un corpo, cioè del corpo umano. Tutte le anime non potrebbero entrare indifferentemente in tutti i corpi, ma ciascuna appartiene determinatamente a ciascuno. È impossibile che l'anima dell'uomo abiti il corpo dell'asino o del porco; onde la dottrina dei pitagorici sulla migrazione delle anime, è direttamente opposta alla definizione dell' anima umana. In questa prima definizione data da Aristotele l'essenziale sta nel considerare l'anima come una attività, anzi un'attività qualunque (1); e che, conforme alla idea che noi ne abbiamo, siffatta attività non può operare se non sull'essere a cui essa appartiene secondo una data possibilità (2), e solo nella materia e sulla materia appropriata alla sua sostanza. Per timore di non ingolfarci nella metafisica e d' intenderci malamente, non andrem più oltre nello spiegare di questa proposizione che fra gli Arabi e i monaci del medio evo fe nascere la contemplazione religiosa (3). Seguendo il secondo libro, Aristotele parla della vita in generale, delle funzioni e dei sensi. Il terzo è consacrato al senso interno, all' immaginazione, alla memoria, al sonno, alla veglia, alla facoltà di concepire e ai diversi gradi della concezione. In tutto il corso di quest' opera si unisce sempre colla teorica puramente speculativa, l'empirismo, vale a dire la dottrina sperimentale dell'anima.

(1) Εντελεχεια.
(2) Δυναμις.
(3) Σκεψις.

Passando agli scritti d'Aristotele sulla storia naturale propriamente detta, bisognerà che cominciamo dalla zoologia. Qui non fu costretto nè a crear tutto, nè a far da sè tutte le sperienze: avea sottocchio le osservazioni di molti secoli, consegnate nei poeti, negli storici, nei precetti sulla caccia e sull'agricoltura; ove si trovavano le ricerche più esatte sulla struttura e i costumi degli animali. I selvaggi medesimi conoscono gli animali che li circondano; e i Greci, d'occhio tanto sicuro e penetrante, ebbero ben tosto combinato coll'altre loro scienze le osservazioni che non isfuggono all'uomo più volgare. Ne possono far fede le comparazioni de'poeti e le indicazioni serbateci da Erodoto. Diffusi in tanti climi diversi, dal Dnieper e dal Don fino a Cirene, più vicini alla natura che non i moderni, i Greci dovettero riunire più fatti che non ne potessero raccorre osservatori isolati: ma doveano per tal modo mescolarsi più favole e tradizioni popolari alla storia naturale.

Sebbene soltanto più tardi siasi conosciuta l'anatomia comparata, non s'ignoravano però del tutto l'organizzazione e la struttura interna degli animali, anzi colle ricerche sugli animali supplivasi a quel che ancora non si sapeva del corpo dell'uomo. Per mantenere nel popolo la credenza alle predizioni per via di visceri, era forza di crear una specie di scienza del fegato e degli intestini; ma non s'aveva nè accordo nè terminologia: senza i quali soccorsi, senza mezzo di distribuire per classi, specie, famiglie, individui, non era possibile arrivare ad un sistema della natura, quale oggidì cominciamo ad immaginarlo. Ma anche in questo Aristotele compare creatore e fondatore; non solo nell'*Organon* insegnando come conve-

niva dividere, definire, distinguere l'essenziale da ciò che non è, come riunire in una sola espressione tutto ciò che è essenziale, eliminando il resto, ma di più raccogliendo le osservazioni sparse, ed egli stesso facendone di nuove. Come Erodoto, diede a conoscere particolarità che, ne' secoli seguenti, furono trattate di favole, ma che gli ultimi viaggiatori rimisero in luce e dimostrarono vere, col riportarle agli animali a cui spettano e sceverarle dalle addizioni favolose.

La liberale natura d'Alessandro e le immense sue conquiste vennero a gran pro della storia naturale; poichè non solo Aristotele potè raccomandarsi agli osservatori che accompagnavano il re, ma il re stesso e quanti gli stavano attorno prendeano vivo interesse a colorire i disegni del filosofo, gli mandavano osservazioni, anche animali, acciò potesse meglio comporre un sistema generale. A giudicarne dalle espressioni di Plinio, Aristotele avrebbe scritto una grande opera, ove tutte le sue cognizioni di storia naturale erano presentate tanto come descrizione che come filosofia della natura. La zoologia in dieci libri, che forma parte di quella bell'opera, è il lavoro più notevole che l'antichità ci abbia lasciato in fatto di descrizione; del resto non abbiamo che frammenti di controversa autenticità. I dieci libri di zoologia ripresero, questi ultimi tempi, il posto che meritavano, furono ristampati e spiegati in Francia e in Inghilterra. Rispetto alla parte filosofica, vi si ponno riferire i quattro libri sulle diverse parti degli animali, ma son tanto mutili, da non poter discernere ciò che è dell'autore da ciò che fu interpolato. I cinque sulla riproduzione degli animali, quali ora gli abbiamo, è impossibile attribuirli ad Aristotele, e ancor meno gli opuscoli

del genere stesso. Bello è il vedere, dal trattato delle piante, quanto Aristotele promosse le scienze tutte d'Oriente e d'Occidente. Il testo greco che possediamo non sembra l'originale; sappiamo che passò per le mani d'un dotto Arabo o Siro; dall'arabo fu voltato in latino, e le versioni fattene discordano fra loro: un Greco poi, pratico del linguaggio degli aristotelici, il rivoltò nella sua favella; e in tale stato se ne fece un'altra traduzione che, per giudicare l'opera, convien paragonare con quella che si trova nelle opere di Alberto Magno.

Aristotele promosse di molto la filosofia considerata come scienza, ma non si può dissimulare il grande abuso che se ne fece a Costantinopoli e nel medio evo, nè il male che ne venne. Il biasimo però di siffatte sottigliezze mal vorrebbe apporsi a lui. Tacendo le sottili ricerche sull'essenza delle cose, dobbiamo particolareggiare alquanto sui lavori d'Aristotele intorno alla logica. *Organon* (parola a cui certo egli non avea pensato) chiamano tutti questi scritti, a cui nulla di essenziale poterono aggiungere i secoli (1). Ad esem-

(1) Buhle (*Aristot. Opp.* t. I. pag. 431) *in argumento categóriarum init.* dice: *Quapropter est Organi seu instrumenti nomen, quo et vetustiores interpretes græci et recentiores cos omnes complexi sunt, licet Stagirita ipse neque illo nomine usus sit, neque omnino generali appellatione eos unquam citaverit. Certe probabile est, libros Organo vulgo accenseri solitos, ut* Categorias, librum de interpretatione, Analytica priora et posteriora, Topica *et* Elenchos sophisticos, *singulare et absolutum quoddam opus componere: nam eorum argumentum et regularum series, quæ se ordine excipiunt, et universæ logices ambitum utique emetiuntur, etiamsi hoc non probarent, initio Elenchorum Sophisticorum artis logicæ conspectum ita dat philosophus, ut simul libros laudet in quibus singula explicuerit, ad alios tamen præter Organi*

pio degli accademici del suo tempo, Aristotele voleva abbracciare ne' suoi libri tutta la scienza del governo. L'arte oratoria, la conoscenza delle istituzioni, delle leggi, de'costumi ne formarono parte essenziale, onde Aristotele deliberò di trattare ciascuno di questi oggetti distintamente. L'eloquenza era pel pubblicista quel che la politica pel filosofo. La logica era compresa nella categoria stessa, essendo necessaria la dialettica all'oratore se vuol essere meglio che un declamatore, e non ismarrirsi in un vano rumore di parole ampollose. Per ciò gli stoici che, come Senocrate ed Aristotele, aprirono scuola oratoria, intesero unicamente a formare valorosi dialettici. Aristotele non considerò la logica che come studio preparatorio e vi accoppiò esercizi di retorica, siccome ce ne fa fede Cicerone (1), testimonio degno di credenza, perchè non solo fu, dopo Demostene, il più grande e il più filosofo fra gli oratori, ma va tra' pochi che profondamente aveano studiato in Aristotele (2). Le *Ca-*

*nostri libros plane non respiciat. Non igitur existimandum est, libros commemoratos immerito organi, ut perfecti operis, nomine insigniri, utpote quibus artis logicæ, qualem quantam Aristoteles docuit, non nisi pars contineatur, deperditis quippe multis logici argumenti libris, a Diogene Laertio, anonymo Aristotelis vitæ auctore, aliisque enumeratis.*

(1) Cicerone, *Topica* cap. 2: *Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partès, unam inveniendi, alteram judicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur, Aristoteles fuit. Stoici autem in altera laboraverunt. Indicandi enim vias diligenter persecuti sunt, ex scientia, quam Dialecticen appellant. Inveniendi vero artem, quæ Topice dicitur, quæque ad usum potior erat, et ordine naturæ certe prior, totam reliquerunt.*

(2) Cicerone, *Topica* cap. 1 in princ.: *Sed a libris te obscuritas rejecit. Rhetor autem ille magnus hæc, ut opinor, aristotelica te ignorare respondit. Quod quidem minime sum admiratus,*

*tegorie* insegnano all' oratore come le cose per via della ragione diventino idee, e le idee per via dei sensi diventino cose. Il libro sull' interpretazione (περι ερμενειας) gli mostra come unir fra sè le nozioni semplici, e per mezzo loro le cose, affine di portarne un giudizio semplice e puntuale; la natura del sostantivo, dell' aggettivo e del verbo, l' essenza dell'affermazione e della negazione, quanto alle proposizioni generali e particolari; da ultimo la maniera di rivoltare le proposizioni. A questo si congiunge la teorica dell'analisi in quanto essa tratta del legame di due giudizi, del seguito e della concisione delle proposizioni.

Senza avvilupparci in quel labirinto, passeremo di botto ai *Topici*. Con questo titolo ci sono rimasti otto libri; Cicerone ne fece alcuni estratti per uso dell'oratore, e da poi i Topici divennero parte essenziale d'ogni insegnamento d'eloquenza. Siccome però il filosofo greco non s'occupava puramente dell'oratore, suo principale scopo essendo il creare un buon dialettico, così Cicerone non potè servirsi che d'alcuni brani per indicare donde l'oratore debba attingere le sue dimostrazioni (1): egli fermasi principalmente a

*cum philosophum rhetori non esse cognitum, qui ab ipsis philosophis, præter admodum paucos, ignoratur.*

(1) Cap. 3: *Ducuntur etiam argumenta ex iis rebus, quæ quodammodo affectæ sunt ad id, de quo quæritur. Sed hoc genus in plures partes distributum est. Nam alia conjugata appellamus, alia ex genere, alia ex formula, alia ex similitudine, alia ex antecedentibus, alia ex repugnantibus, alia ex causis, alia ex effectis, alia ex comparatione majorum, aut parium, aut minorum.* Cicerone passa quindi agli esempi particolari, e mostra all'oratore come applicar le regole filosofiche davanti ai tribunali romani, prendendo gli esempi nel diritto civile e nel foro.

mostrare perchè Aristotele diede questo titolo all'opera sua, poi senza scendere a particolari, passa ad altri trattati (1) di soggetto analogo a questi metodi di dimostrazione; s'occupa di definizioni, di divisioni, distinzioni, paragoni ecc., sempre badando a ciò che può venire a taglio all'oratore romano ne' tribunali. Chi abbia letto Cicerone, può formarsi un' idea del modo di Aristotele, che stendeva il soggetto molto più lontano, e lo insegnava per ogni maniera d'oratori e principalmente pei filosofi, e lo presentava sotto tutti gli aspetti sotto cui poteva essere ravvisato.

De' suoi libri sull'arte oratoria propriamente detta, nè sulla scienza dell'uomo di Stato non abbiamo che frammenti pari a quei della storia naturale, e il catalogo di Diogene Laerzio mostra quanto numerosi fossero. Citeremo i tre libri sull'eloquenza, ove trovasi compendiato tutto che l'antichità esigeva dall'oratore; e dove lo stato di quell'arte ci appare tanto più chiaro, in quanto Aristotele conserva qui come in tutto il resto, il tono calmo e didattico, senza lasciare che la declamazione lo svii dallo scopo, mentre Cicerone e Quintiliano si mostrano retori là dove noi domandiamo soltanto una guida. Il piccolo trattato di retorica diretto ad Alessandro non contiene quasi che definizioni, spiegazioni di modi tecnici: in generale è sì scarso di cose che nol possiamo attribuire ad Aristotele, e la stessa espressione della lettera accompagnatoria ce ne dissuade; ma forse un allievo

(1) Cap. 4 al fine: *His igitur locis, qui sunt expositi, ad omne argumentum reperiendum, tanquam elementis quibusdam, significatio et demonstratio datur. Utrum igitur hactenus satis est? tibi quidem tam acuto, et tam occupato, puto.*

della sua scuola avrà così raccozzate alcune proposizioni e frammenti del maestro.

Sciaguratamente perdemmo la più importante opera di Aristotele, quella ov'esso parlava di quasi tutte le costituzioni; e dove, al dir di Cicerone, si leggeva il quadro dei costumi e delle istituzioni di tutti i popoli. Certo l'autore non erasi fermato ai Greci, ma gli antichi non convengono sul numero delle costituzioni di cui offriva l'analisi. Ammonio le porta a 250, aggiungendo però un' avvertenza che mostra quanto poca fede egli meriti, giacchè dice che Aristotele aveva raccolte quelle notizie seguendo la spedizione d'Alessandro. L'indicazione più verosimile è quella di Diogene Laerzio (1) che parla di cencinquantotto.

Nella sua *Republica*, Aristotele non creò, come Platone, una città ideale, non soggettò le cose umane ai principii della ragione astratta: anzi da per tutto convalida la sua teorica con esempi tolti dagli Stati esistenti. Il primo libro è una specie d'introduzione sullo scopo della società e sui semplici rapporti che ne formano la base o che precedono la formazione sua e la conservano: come quelli fra padrone e schiavo, marito e moglie, padre e figlioli. I primi capitoli del secondo libro sono principalmente diretti contro la *Republica* e le *Leggi* di Platone; combattendo dapprima il sistema ideale di questo filosofo, poi coll'esperienza cercando determinare storicamente i vari generi di governo e le cause di degenerazione. Dopo occupatosi del loro decadimento, indica i mezzi di conservarli, e solo alla fine del trattato mostra come bisognerebbe fondare uno Stato conforme alle regole della

(1) V. Fabricio, *Bib. græca*, vol. III, pag. 400-403.

ragione e dell'esperienza. Non riflette però che Platone, per la sua repubblica, richiedeva tutt'altri uomini che quelli per cui è scritta la *Politica*. Tutto l'edifizio d'Aristotele fondasi su dati positivi: la sua teorica attaccasi a ciò che sussiste; spiega, riconduce ogni cosa alla legge fondamentale della sua essenza.

Le costituzioni che allora passavano per le migliori erano, nell'aristocratico Sparta, Creta, Cartagine; nel democratico Atene. L'autore le esamina distintamente, ne segna le cause di degenerazione e i vizi, per mostrare allo statista i mezzi di avvicinarsi possibilmente alla perfezione. In Cartagine gli spiace singolarmente l'aristocrazia delle ricchezze, l'accumulare impieghi sulle stesse persone, e la necessità di mandar fuori ad ora ad ora colonie onde prevenire le turbolenze interne (1). Con più riguardo parla di Atene, e non biasima Solone se non indirettamente e servendosi d'espressioni altrui (2).

Nel III libro definisce lo Stato, movendo dall'idea che dobbiam farci del cittadino. Limita egli questo titolo all'uomo capace d'esercitar il potere; onde lo Stato sarà dovunque sieno cittadini bastanti per soddisfar reciprocamente ai bisogni della vita e difendersi (3). Domanda se fra' cittadini possono contarsi quelli che esercitano professioni illiberali (4); pensa che tale quistione non possa risolversi in maniera assoluta, essendo impossibile che v'abbia tra gli uomini piena eguaglianza di considerazione o di merito: vi

(1) Arist. *Politica* II.

(2) Lib. II, cap. 9.

(3) Πολις δε το των τοιουτων πληθος, ικανον προς αυταρκειαν ζωης.

(4) Βαναυσους.

sarà dunque dappertutto distinzione fra i governati; e varie essendo le costituzioni, succederà che nell'una si conterà fra i cittadini l'artiero, nell'altra no (1): assegna poi a ciascuna specie di costituzione il posto che dee tenere. Tre specie ve n'avrà, secondo che il governo spetti a un solo, o a molti, o a qualcuni soltanto, purchè questi individui operino nell'interesse di tutti: se al contrario non mirino al bene generale, ne risulteranno tre altre specie di governo, che saranno come la degenerazione dei primi (2). Qui dunque si fa distinzione fra la monarchia, l'aristocrazia, e l'eguaglianza de' cittadini, sole costituzioni vere; essendone alterazioni il despotismo, l'oligarchia, la democrazia. Il resto del terzo libro riferisce esempi, applica questi principii ad alcuni Stati in particolare, e riconduce questi verso il loro fine reale. Oggetto del IV è di giungere ai mezzi di ottenere per ciascuna di queste costituzioni lo Stato più perfetto cui possono arrivare, e principalmente impedirle di degenerare. Fra le tre, la migliore parevagli quella ove il merito dà la preminenza, e non quella che fa prevalere la nascita, nè dove molti cittadini prendono parte al maneggio degli affari, nè dove vi sono tutti ammessi come la democrazia.

Quest'opera è preziosissima per lo storico, perchè Aristotele indica da per tutto le istituzioni delle città greche e anche d'alcune di cui non si sa altrimenti veruna cosa o ben poche; e spesso spiega le cause di queste istituzioni. Venendo ad esporre i rapporti della politica colla morale, fa questa osservazione giu-

(1) *Politica* III. 3.
(2) ibid. III. 5.

diziosa, che non bisogna appigliarsi ad uno scopo ideale, nè cercar che raggiungano tutti le virtù di alcune persone, o un grado d'istruzione ch'esse debbono a disposizioni particolari: vuol che non si esiga se non ciò che è possibile a molti, e che può servire di regola per molti Stati.

Ne' primi capitoli del V libro indica le cause generali delle sommosse. Passa quindi alle varie costituzioni, in particolare esamina i mezzi di prevenire la decadenza delle democrazie, causata per lo più dalla corruzione dei demagoghi. Secondo lui, l'oligarchia è soggetta a due vizi che la fanno degenerare: prima, quando gli uomini in autorità maltrattano il popolo, diviene facile a ciascuno il porsi a capo della moltitudine; in secondo luogo, quando la divisione o l'ineguaglianza s'introduce fra gli oligarchi, e uno di loro si pone a capo del popolo per abbattere gli altri. Le turbolenze affliggono le aristocrazie quando son troppi quelli che esercitano il potere, quando i potenti sono offesi da chi governa, o quando si esclude dagli onori un cittadino di carattere energico e vigoroso. Ma ciò che più scompiglia gli Stati liberi e le aristocrazie, sono le deviazioni che pochissimo allontanano dal diritto e dalle leggi. La monarchia, secondo Aristotele, è prossima all'aristocrazia, ma il despotismo è un composto d'oligarchia e democrazia; donde risulta che il despotismo è il pessimo dei governi per quei che obbediscono, riunendo i mali dell'una e dell'altra. La dignità reale, dice Aristotele, fu istituita per offrire un soccorso ai buoni contro i malvagi (1); perciò si sceglie il re fra i buoni, o si

(1) *Politica* lib. V, cap. 8. Η μεν γαρ Βασιλεια προς βοηθειαν

distingua per qualità d'animo, o abbia dato prove di magnanimità con fatti splendidi, o appartenga ad una famiglia spesse volte illustrata. Il despoto al contrario è un uomo che la moltitudine oppone a' più nobili e generosi cittadini per non soffrire impaccio. La storia lo attesta, giacchè tutti i despoti greci cominciarono dall'essere demagoghi, ed ottennero il governo collo sparger diffidenza sopra gli aristocratici.

Aristotele per altro non conosce la monarchia nel senso che noi intendiamo questa parola; ignora la nostra distribuzione di poteri legislativo, amministrativo e giudiziario: onde fra le cause di decadimento che indica, una sola può applicarsi all'età nostra. Le monarchie, dice egli, periscono in due modi; prima quando quelli che hanno parte della potenza reale si dividono; secondo, quando la loro amministrazione s'avvicina al despotismo e che, malgrado delle leggi, s'arrogano eccessivo potere. Più le monarchie sono temperate, egli dice, e più durano. Il sovrano che sarà meno arbitrario, men superbo, ecciterà meno invidia. Senza amarezza e in maniera degna del suo scopo affatto filosofico, Aristotele indica l'essenza del governo dispotico; finalmente insegna come il tiranno potrà conservarsi: ma chi lo raffronti col *Principe* di Machiavelli, si convincerà che questi due autori videro ben altrimenti. Machiavelli è un repubblicano; tutti i principi agli occhi suoi sono usurpatori; il suo era tempo d'astuzie, di frodolenze, di violenza, d'invasione; onde sul serio istruisce a mantenere e praticar il sistema divenuto dominante. Aristotele al con-

την απο του δημου τοις επιεικοισι γεγονε, και καθισταται βασιλευς εκ των επιεικων καθ'υπεροχην αρετης η πραξεων των απο της αρετης, η καθ' υπεροχην τοιουτου γενους.

trario pende verso la monarchia, dipinge a colori abbastanza brutti l'origine, la durata, e i mezzi onde si conserva il despotismo, per destarne orrore. Alcune proposizioni prese a caso faranno vedere che Aristotele se è meno poetico di Platone nell'espressione, non gli cede di energia per vituperare la prepotenza. I pensieri del despoto, secondo lui, si riducono a tre cose; spargere diffidenza tra i cittadini, metterli fuor di stato d'operare, insinuar pensieri bassi o servili: la falsità e la dissimulazione gli sono più opportune che le virtù. Se queste non sono le parole proprie di Aristotele, è però il senso che risulta evidente da'suoi precetti. L'anima del tiranno vi è dipinta non meno fosca che nel celebre passo di Platone, e aprendola ai nostri occhi come un anatomico, ci mostra il suo interno lacero e sanguinente. L'ironia che domina nel nono capitolo, è mordace quanto quella di Platone.

Tal qual è, il VI libro non offre più che supplementi ai due anteriori. I dotti che pubblicarono o interpretarono quest'opera, non s'accordano se i capitoli ne siano quali li scrisse Aristotele, o se noi non ne abbiamo che frammenti. Solo nel VII e VIII libro Aristotele tocca finalmente al punto del quale unicamente trattò Platone; colà soltanto immagina una repubblica. Da prima egli si domanda qual sia il fine della vita dell'uomo e per qual mezzo si possa raggiungerlo; il che formando soggetto del suo trattato di morale, qui basta indicarne per sommi capi il risultamento. Al primo capitolo del settimo libro pone per fondamento della felicità la dignità dell'uomo e l'intrinseco suo valore, e senza veruna divagazione platonica o pitagorica, ci rammenta l'alta nostra destinazione. Nel secondo capitolo ci fa vedere che gli

Stati vanno come gli uomini; meta di tutte le istituzioni non può essere che il procurare a tutti i cittadini, vale a dire allo Stato, alle famiglie, un'esistenza legale e la maggior dose possibile di felicità. Al modo, dic'egli, che si vedono l'avarizia e l'ambizione sviare gli uomini, così vedonsi gli Stati traviare obbedendo a queste passioni. Le costituzioni più vantate, come quelle di Sparta, di Creta e di Cartagine, furono, al pari di quelle dei Traci, Persi e Celti, calcolate in modo di disporre sotto la loro dominazione quanto paese si potrebbe conquistare. Siffatto errore, come agli individui che non credono poter fondare la loro felicità se non sulla mania di aquistare e possedere, è facile a concepire; ma più difficile riesce l'insegnare a fondar uno Stato sovra un principio tale, che la virtù vi divenga lo scopo di tutti e dei singoli.

Aristotele esamina dapprima l'estensione e disposizione del territorio conveniente al suo Stato: non vuol, come Platone, creare una città perfetta, ma una che sia la migliore fra quelle che si conoscono, e in quanto la natura umana il permette. Le sue pretensioni sono moderate; immaginata la virtù dello Stato come quella del cittadino, vuole per tutto ciò che la riguarda un giusto mezzo.

Nel sesto capitolo, Aristotele mostra tanta sagacità nell'opporre il carattere europeo a quello dei popoli d'Asia, quanta ingiustizia nel sistema ch'ei vorrebbe piantare sovra così fatta opposizione. Facilmente si giustificherebbe il commercio degli schiavi, benchè, fedele al suo principio di moderazione, egli ne rigetti espressamente le conseguenze. Divide poi in sei classi i cittadini della sua repubblica, cioè agricoltori, artieri, mercanti, soldati, sacerdoti, giudici. Nel settimo

capitolo si determina la parte di ciascuna classe all'amministrazione, da cui esclude gli operai e i villani. In appresso Aristotele arriva a dire, sarebbe bene che tutta la classe industre fosse composta di schiavi o indigeni o stranieri. Fa risalire le sue divisioni fino a Sesostri, ciò che ne farebbe credere non conoscesse quanto Platone i mali delle Caste egiziane. Ne' capitoli seguenti tratta della situazione della capitale, della fortificazione e dei mercati di essa. Nell' esame della costituzione di Sparta tende a provare che essa non può procurare ai cittadini la virtù, nè in conseguenza la felicità. Dal decimoquarto capitolo in poi s'occupa dell'educazione, parla de' matrimonii e delle prime cure da darsi ai fanciulli, e scende alle particolarità più minute. Colla massima freddezza permette di distrugger il feto, non essendo omicidio, secondo lui, l'uccidere chi ancora non respirò.

Venendo all'educazione, vorrebbe, come Platone e Licurgo, che i figli fossero della repubblica tutta. Esaminando la quistione se debbano essere istruiti per servizio dello Stato solamente, o anche per gli affari particolari, ci conservò rilevanti particolarità sui rapporti dell' educazione di Sparta coi costumi pubblici, e sullo scopo generale dell'educazione dei Greci. Di là sino al fine del libro parla della musica come mezzo di formar l'uomo; ma questa parte fu guasta dal tempo.

I trattati di morale sono, pel soggetto, connessi con questi; dovrebbero anzi servir loro d' introduzione, come il filosofo l'annunzia e qui e in due passi della sua *Politica* (1). I sette libri diretti ad Eudemo e

(1) Lib. VII: Φαμεν δε και εν τοις ηθικοις, ειτι των λογων εκεινων οφελος, ενεργειαν ειναι, και χρῆσιν αρετης τελειαν, ταυτην ουκ εξ υποθεσεως, αλλα απλως.

quello delle virtù e dei vizi son tali da non potervici fermare in questa rapida occhiata. Non parleremo dunque che del trattato diretto a Nicomaco, credendolo autentico coi più. Ivi insegna che « la scienza del governo racchiude nella sua prima parte la teorica della felicità, della virtù e dei costumi che ciascuno deve adottare per arrivarvi. È la base, il principio della politica, e noi la chiamiamo *Etica*, cioè morale ». Queste sono le parole proprie di Aristotele nell'introduzione del trattato diretto a Nicomaco. Dopo questa scienza viene quella che, in senso più stretto, si chiama politica; aggiungasi quella delle finanze che non è altro se non l'economia delle famiglie applicata allo Stato. Aristotele in mezzo a questo trattato di morale s'occupa della divisione delle cognizioni politiche; poi nel sesto capitolo del X libro lascia la morale per entrar nella politica con semplicissima transizione. « Fin qua, dice egli, s'insegnò quali virtù bisognasse aquistare, quali piaceri cercare e quali fuggire: ora si parla della felicità che è meta di tutti gli sforzi umani. Io sostengo, egli aggiunge, che la felicità non è abitudine o disposizione propria di veruna creatura; se ciò fosse, chi n'è dotato godrebbe anche durante il sonno, non sarebbe conturbato da verun funesto avvenimento. Ma se la felicità non è un'abitudine ma una specie d'attività, potrà essere una delle due, o che quest'attività sia dell'essenza dell'uomo, e allora non avrà alcun fine esteriore; o che abbia uno scopo esteriore, ed allora non basterà a se stessa, e per conseguenza non potrà mai esser posta in pari linea colla virtù. Virtù e felicità devono considerarsi fra le cose che si cercano per se stesse e non per un fine estrinseco; essendo dell'essenza

della vera felicità il bastar a se stessa senza bisogno d'altra cosa. La virtù basta a se stessa, quando non s'abbia altro fine che d'esercitarsi a praticarla. Tutte le azioni virtuose sono così fatte; chi si dà alla pratica del buono e del giusto, fa cosa per se stessa preferibile. Dello stesso genere sono i piaceri e gli spassi; ma col riferirli ad oggetti esterni, si fa all'uomo più male che bene, e ne scapita sovente la salute e l'avere. Le idee che comunemente uom si fa della beatitudine, traviano molti. I più fra quelli che sono riputati felici, la collocano nelle dissipazioni; i despoti preferiscono a ogni altro gli uomini valenti ad ordinar feste. E il perchè n'è chiaro: lo scopo dei nostri voti sarà sempre quello dei nostri sforzi, e il tiranno bisogna di uomini siffatti per dimenticare se stesso. Se nell'opinione della moltitudine questi piaceri danno la felicità, n'è causa il rappresentarle sempre quali immagini vive della beatitudine i principi e i ricchi che passano la lor vita gavazzando. Pure la qualità di principe non inchiude in sè nè la virtù nè la capacità, che sole producono nell'uomo una nobile attività. Si direbbe più giusto che i principi s'abbandonano ai godimenti del corpo perchè non hanno mai gustato i nobili diletti d'un'anima pura e libera; anche i fanciulli riguardano come migliori le cose che più amano. Il volgare è differente dall'uomo colto, quanto il fanciullo dall'adulto ».

Aristotele indica dappoi i mezzi di giungere alla felicità che egli definisce: poi al chiudere del libro dichiara, che tutta la sua dottrina sarebbe infruttuosa quando non ne facesse l'applicazione alla vita civile; nè si può farla se non quando lo Stato sia ordinato in guisa che nessuno impedisca altrui di camminare ad un fine comune.

Anche d'una terza scienza s'occupò Aristotele, necessaria all'uomo di Stato, cioè l'economia o dottrina delle finanze. Due libri abbiamo con questo titolo, ma è impossibile che siano suoi. Comunemente si crede apocrifo il secondo, e il primo autentico, appoggiandosi alla testimonianza di Diogene Laerzio che conosce un solo libro dell'*Economica*.

I dotti pretendono pure che dell'Arte poetica non ce ne restino che frammenti: ma noi non dubitiamo d'asserire che questo libro esercitò più impero sulla letteratura moderna che non sull'antica, benchè Orazio siasi uniformato ai precetti d'Aristotele. =

FED. CRISTIANO SCHLOSSER, *Allgemeine Weltgeschichte*. 1830, Sezione V. cap. I.

## §. 2.

### STORIA NATURALE D'ARISTOTELE.

=Il metodo d'Aristotele è rigorosamente scientifico, ma non sistematico secondo l'accettazione moderna della parola, nè la storia naturale doveva cominciar a questo modo. Le nostre idee di gênere, di specie, di famiglia, non poteano affarsi ad una età in cui non ancora si conoscevano bene se non gli animali della Grecia, della Macedonia, dell'Asia minore, della Sicilia e delle isole dell'Egeo, e che appena si cominciava a conoscere quelli dell'Egitto, della Siria e dell'India.

Ciò non impediva ad Aristotele d'abbracciare nel vasto suo disegno la storia dell'uomo, de'quadrupedi, de'rettili, degli uccelli, de'pesci, degl'insetti, non col tessere distintamente la storia di ciascuna specie, ma coll'appoggiare le sue vedute generali sopra osservazioni particolari a certi animali.

La storia dell'uomo considerato semplicemente

come animale fu trattata da Aristotele con ammirabile superiorità. Primo notò in lui due generi di funzioni, le une che lo mettono in relazione coi corpi esterni, le altre che servono a nutrirlo, idea grande quanto vera (1). Primo paragonò, per un fine scientifico, l'organizzazione dell'uomo con quella delle specie inferiori, gettando così le fondamenta d'una scienza che maravigliosamente ingrandì al nostro tempo (2).

All'uomo, preso come termine di confronto, egli riferisce le sue osservazioni sulle parti esterne ed interne degli altri animali: e i ravvicinamenti cui dà luogo siffatto metodo, spargono gran luce sopra la storia delle specie la cui struttura ha maggiore analogia con quella del corpo umano.

Nella storia dei quadrupedi s'attiene principalmente alle generalità, e quando così riassume fatti particolari, si può vedere a qual punto egli accoppiasse la pazienza dell'osservatore e il genio del filosofo. Gli animali cornuti sono di piede fesso (3); i quadrupedi vivipari hanno denti (4); più ne hanno, più a lungo vivono; hanno cinque sensi come l'uomo; come lui hanno l'esofago, una trachea arteria, un cuore e un diafragma (5): quei che tengono denti alle due mascelle, hanno un solo stomaco e non ruminano: nessuno produce suoni articolati, eccetto l'uomo (6). Gli animali selvaggi che hanno i denti in forma di sega

(1) Bichat, nell'introduzione all'*Anatomie générale*, p. 100.
(2) L'anatomia comparata.
(3) *Storia degli animali* lib. II. 7.
(4) Ibid. II. 11.
(5) Ibid. XVIII. 19.
(6) Ibid. IV. 8. 9.

sono carnivori e bevono lambendo (1): quei che hanno denti eguali e continui sorbono, come i cavalli e i buoi (2), e si nutrono d'erbe e di frutti: erbivori son pure i cornuti (3).

Una quantità di rapporti siffatti sono indicati nell'opera di Aristotele; e benchè non ne dia sempre le ragioni fisiologiche, sono però il risultato più prezioso delle sue ricerche.

Trattò la storia particolare di alcuni quadrupedi con un'esattezza, che la scienza moderna non sempre sorpassò; anzi la storia dell'elefante è più compiuta in Aristotele che nei naturalisti posteriori, neppure eccettuato Buffon (4): eppure avanti la spedizione di Alessandro quest'animale non era noto ai Greci se non per l'avorio che traevano d'Asia e d'Africa per farne statue (5).

In ciò ch'e' dice del cervo, del camaleonte (6) e d'altre specie molte selvatiche e domestiche, è ricco d'osservazioni ben fatte. Il carattere del leone v'è delineato con nerbo poetico (7), merito assai raro nel filosofo di Stagira. Conobbe anche il camello, ma quanto egli dice su questo *bastimento dei deserti* è ben lontano d'esser in proporzione coi servigi che esso rese alla civiltà (8).

(1) Ibid. VIII. 9.
(2) Ibid.
(3) Ibid. cap. 10.
(4) V. Cuvier, nella nota all'articolo *Elefanti* nel Plinio edito da Le Maire e ristampato dal Pomba.
(5) Omero fa menzione dell'avorio, non dell'elefante.
(6) *Storia degli animali* II. 1. *Mém. de l'acad. des sciences*, t. III. pag. 1. §. 45.
(7) *Storia degli animali* IX. 71.
(8) Le Camus note ad Aristotele, alla voce *Camello*, tom. II. pag. 185.

Aristotele chiama quadrupedi ovipari quei che noi diciamo rettili: osservò che hanno voce debole, ed entrò in particolarità curiose sul meccanismo di quella della rana (1); come curiose sono quelle sul gran cocodrillo di fiume (2), animale osservato da viaggiatori e storici come oggetto di terrore e di culto (3).

Più ricca e variata doveva essere la storia degli uccelli, come quelli che abitano più presso all'uomo ed in più immediata relazione con esso; oltre che formano l'addobbo vivente della natura, percorrono una specie di scala musicale con più o meno agilità. Sono i soli animali che cantino, giacchè non si può paragonare al loro accento melodioso e dolce nè il sibilo del serpente, nè il rombar dell'insetto, nè il muggito o l'urlo de'quadrupedi. Il canto loro raddoppia nella stagion degli amori (4), quando il maschio, posato presso la compagna, canta non già per l'uomo ma per lei, quasi a confortarla nelle lunghe noie dell'incubazione. Tra le cure che esigono la costruzione del nido e l'educare una nuova famiglia, si può meglio studiare il meraviglioso istinto degli uccelli: è l'episodio più interessante della vita loro, e su quest'istante trovasi concentrato quanto ha di poetico la loro storia (5). Così Aristotele abbonda di particolarità di tal genere, benchè non gli fosse dato di sentir molto al vivo la poesia della natura. Ciò che dice del rossignolo (6), della tortora, della pernice, della ron-

(1) *Storia degli animali*, IV. 9.
(2) Ibid. II, 10; VIII. 15.
(3) Erodoto II.
(4) *Storia degli animali*, IV. 9.
(5) V. in Buffon la storia del merlo solitario.
(6) *Storia degli animali*, IX. 79.

dine (1), e principalmente del piccione (2), mostra ch'egli conosceva i loro amori non meno che l'organizzazione. Sapeva anche ciò che avviene nella gabbia degli uccelli di rapina; e in tempo che dicevasi gli avoltoi venir da terra straniera e sconosciuta, quando comparivano in coda agli eserciti (3), fa meraviglia il trovar in Aristotele tante nozioni esatte non solo su questo raro augello, ma anche sull'aquile (4) di cui annovera sei specie. Osservò ancora che tutte hanno l'artiglio ricurvo (5), che la loro incubazione dura trenta giorni, che sono poco feconde (6), il loro nido permanente (7), la vita assai lunga, e l'abitazione, come quella degli altri uccelli selvaggi, mirabilmente opportuna alla conservazione dei pulcini e al loro modo di vivere (8). Ne descrisse i costumi, le abitudini, la conformazione, le guerre che fanno agli animali più deboli: entrò nel particolare de' combattimenti che l'aquila di mare dà agli uccelli che frequentano i luoghi stessi (9); come bene caratterizzò l'aquila nera, più piccola e più forte di tutte, che abita le foreste,

(1) Ibid. 11.

(2) « È una particolarità dell'accoppiamento de' piccioni « che si baciano prima che il maschio copra la femmina. « I piccioni vecchi baciano prima di montar la prima volta, « poi continuano senz'altri baci: i giovani invece non s'ac- « coppiano mai senz'essersi baciati ». *Storia degli animali*, VI. 3. Ateneo IX. 50.

(3) Ibid. VI. 5.

(4) Ibid. III. 9.

(5) Ibid.

(6) Ibid. IX. 1.

(7) Ibid.

(8) Ibid. 15.

(9) Ibid. 34; VIII. 3.

o le montagne, sì rapida al volo, non gelosa nè sinistra, che mai non teme, mai non si lamenta (1).

L'istinto di previdenza che guida così sicuramente gli uccelli viaggiatori traverso all'aria, non era sfuggito ad Aristotele. Parla di quelli che dopo l'equinozio d'autunno si vedevano venire dal Ponto e dai climi rigidi per cercar i più dolci (2); parla delle migrazioni delle rondini, delle tortore, de' palombi, delle quaglie che aspettano il vento favorevole per traversar i mari; quelle de' pelicani che a grossi stormi volano dallo Strimone al Danubio, unendosi al passar le montagne, acciocchè gli ultimi non perdano gli altri di vista (3); di quelle delle gru, il cui viaggio dai maresi della Scizia sino alle fonti del Nilo, fe dire agli antichi che esse sciamavano da un capo all'altro del mondo (4). Certo v'era di che destar meraviglia; ma che era tutto ciò a fronte del volo di certi augelli che traversano d'un volo l'Oceano atlantico?

Nella storia degli uccelli v'è un altro ordine di considerazioni, men ricco forse di poesia, ma più appropriato alla scienza zoologica: vo' dire ciò che riguarda la loro organizzazione, tanto meravigliosamente appropriata alle funzioni che debbono adempire. Là principalmente si trova l'applicazione d'un principio razionale, particolare alla storia della natura, quello delle cause finali. L'anatomia comparata connette questo principio alla più elevata filosofia, e l'ammirazione può a fatica bastare a tutte le splendide

(1) Ibid. IX. 32; VI. 5.
(2) Ibid. VIII. 15.
(3) Ibid.
(4) Ibid.

sue scoperte: ma quanto oggi si sa sul vigore dei muscoli degli uccelli, sulla loro respirazione, che supera in quantità quella dei quadrupedi, sulla circolazione del fluido aereo non solo nei loro polmoni ma anche nel basso ventre, nelle ascelle e fin nell'interno delle ossa, e tante altre particolarità sugli organi dei sensi, della nutrizione, della riproduzione, erano la più parte ignoti ad Aristotele (1).

Attese specialmente allo studio dell'ovo, che, secondo Paracelso, è niente meno che un piccolo mondo (2). Le sue ricerche non furono sterili; seguì con attenzione i progressi dell'incubazione e la formazione dell'uccello nel suo inviluppo calcare (3), e dopo osservazioni lunghe e minuziose, arrivò a questo risultato sì prezioso per la sua stessa semplicità, che l'ovo era un corpo in cui natura aveva racchiuso al tempo stesso e la materia che forma l'animale, e l'alimento che lo nodrisce (4). Il gran mistero della trasmissione della vita non era rivelato; ma almeno s'aquistava un'altra prova della providenza di Quello che veglia alla conservazione delle specie.

L'oceano che gli antichi chiamavano padre di tutte le cose, i mari interni, i fiumi, i laghi, gli stagni, le paludi, in somma quest'impero dell'aque, che copre tre quarti della superficie del nostro globo, è po-

(1) V. il *Regno animale* di Cuvier, vol. I. pag. 290 e segg.

(2) Le Camus note ad Aristotele tom. II. pag. 554.

(3) *Storia degli animali* VI. 3.

(4) Aristotele *de generat.* III. 2. Non si trova in Aristotele un ordine metodico che abbracci tutte le specie d'uccelli: si contenta di dividerli in uccelli che prendono lor nutrimento sulla terra, presso i fiumi e i laghi, e sulle rive del mare; *Storia degli animali* lib. VIII. cap. 3.

polato d'esseri animati, forse più vari e numerosi di quei che vivono sopra la terra e nell'aria. Alcune specie sembrano destinate a nodrimento dell'uomo, e queste ne fissarono presto l'attenzione; ma la più parte sembravano dover restare per sempre inaccessibili alle sue ricerche, a cagione della piccolezza estrema o perchè nascosti in troppo profondo mare. Pure il naturalista trionfò di questi ostacoli, giunse non solo a conoscere la conformazione degli animali che vivificano il liquido elemento, ma anche i diversi organi loro, e fin la loro vita e i costumi. Questa conquista fu l'opera di molti secoli, ma Aristotele la cominciò: « E quand' anche » dice Cuvier « non « avesse trattato che questa parte della zoologia, « dovrebbesi ancora riconoscerlo per un alto inge- « gno..... giacchè, oltre aver perfettamente cono- « sciuto la struttura generale dei pesci, entrò sulla « loro maniera di vivere, i viaggi, le amicizie, gli « odii, le astuzie, gli amori, sull'età della frega e « del parto, sulla maniera di prenderli, sul tempo in « cui la carne n'è migliore, in particolarità che oggi « stenteremmo assai o a contraddire o a confermare, « tanto i moderni sono lontani d'aver osservato i « pesci, come par che Aristotele abbia fatto di per « sè o pei suoi corrispondenti » (1).

Oltre i pesci propriamente detti che, come l'uomo, hanno sangue rosso e vertebre, ve n'ha di conformazione più semplice, senza vertebre, nè sangue rosso, come i molluschi e i crostacei. Aristotele descrisse con molta cura le parti tanto esterne che interne dei molluschi; i loro organi e movimenti, il

(1) Cuvier, *Storia naturale de' pesci*, tom. I, pag. 14.

modo di riprodursi; e benchè non abbia conosciuto la condizione particolare affatto del loro sistema nervoso (1), non per questo perdono d'interesse le particolarità che esibì su molte specie di molluschi, nudi o testacei. Quel che dice de'crostacei in generale e particolarmente delle languste, de'gamberi, delle squille e dei cancri, prova che avea molto ben osservato i principali organi con cui gli animali articolati adempiono le lor funzioni vitali (2).

Può dirsi che le sue osservazioni sugli insetti furono spinte fin dove potevasi senza gli stromenti ottici. Ma molti secoli si richiedevano e lavori assai, prima che questo studio risvegliasse nei naturalisti l'idea dell'infinito. Aristotele non sapeva fin a qual punto la creazione è variata in questa classe d'animali, diffusa con incredibile profusione in tutta la natura: non potea conoscere nè questa moltitudine d'esseri viventi e impercettibili che, come il gallinsetto, nascono, vivono e muoiono sulla foglia stessa (3); nè le innumerevoli tribù d'animali gelatinosi che a migliaia si contarono in una goccia d'aqua (4); nè tutti gli altri animaletti composti a tronco fisso e solido, che fanno sorger isole di corallo dal seno dell'Oceano (5). Gran tempo dovevano restar ignorate queste meraviglie; ma pure va ad Aristotele la gloria

(1) *Storia degli animali* V. 6. 18; VIII. 2. 28. 30.

(2) Ibid. VI. 1. 2. 3. 4.

(3) Le Camus note a *Insetto*. V. il vol. II di Cuvier.

(4) Humboldt, *Quadro della natura*.

(5) Dopo il viaggio di Cook, le osservazioni di Foster fecero nascere ai geologi l'idea che molte isole e interi paesi dovessero l'origine al corallo prodotto da questi animaletti. Ved. Humboldt, *Physionomie des végétaux*, nota 7.

d'aver fatto le prime scoperte. Non solo paragonò fra loro gli organi di molte specie d'insetti, ma ne conobbe i costumi, i lavori, la lunghezza della lor vita (1): pare si compiacesse nelle particolarità che offre sulle api, insetto così interessante per l'uomo, e il solo che s'addomestichi; ne descrive le celle, senza però vedere che sono costruite nel modo più opportuno a risparmiare spazio e materia (2); la forma e l'oggetto di loro società, la situazione del verme quando emerge dall'ovo, la seta onde tappezza la sua celletta, il formarsi de'piedi e dell'ale, il romper delle membrane ecc. Principalmente spiegò con grande sagacità quelle generazioni parziali, quelle metamorfosi che costituiscono lo stato di larva, di ninfa, ed il perfetto: non ignorò che il preteso re delle api è la loro madre, ma fallì nello spiegar il modo onde si propagano e moltiplicano, facendoli nascere quali dalla rugiada caduta sulla foglia, quali dal concime o dalla melma de'pozzi o anche dalla carne degli animali (3): infine concede la proprietà di produrre insetti a qualunque corpo umido che divenga secco, o secco che divenga umido (4).

Ma oltre che appoggia a fatti molto speciosi la sua

(1) *Storia degli animali* IV. 1. 4. 5. 6. 7. ecc.

(2) Ibid. IX. Al lib. V, cap. 19 così parla dell'insetto chiamato efimero: « Verso il solstizio d'estate, nelle aque dell'Ipari « presso il Bosforo Cimmerio, si vedono certe specie di cocchi « più grossi d'un grano d'uva, che s'aprono e n'esce un ani- « male alato a quattro piedi, che vive e vola fin a sera. A « misura che il sole dechina, esso pure s'inferma, e muore « quando quell'astro cade. Per ciò lo chiamano efimero ».

(3) Ibid. V. 15. 18.

(4) Ibid. 32.

teorica della generazione spontanea (1), quest' errore si dilegua avanti alla ricchezza delle sue osservazioni sopra tutt' insieme la creazione vivente. Non contento di fare la descrizione e la storia degli animali, volle studiarli sotto tutte le influenze cui possono essere sottomessi, li considerò sotto un aspetto analogo a quello con cui Ippocrate aveva considerato l' uomo nel suo trattato *sulle arie, le aque e i luoghi.* Come il padre della medicina aveva indicato le diverse modificazioni che i climi, i fiumi, le fonti, gli animali possono far subire alla costituzione umana, così Aristotele osservò i cambiamenti che per le cause stesse sopragiungono nella forma, nelle dimensioni, nel colore e nello sviluppo di molte specie di animali. Così c' informa che nel mar Rosso i testacei sono di smisurata grandezza (2); in Siria le pecore hanno la coda molto larga, e le capre orecchie spenzolanti talora sino a terra; che in Libia i serpenti divengono enormi, come le lucertole in Arabia (3); che in Egitto i buoi sono più grossi che in Grecia, per la differente pastura (4); che gli scorpioni son più perniciosi nella Caria che altrove; che in Asia le belve son più feroci, in Europa più coraggiose (5).

Gli ultimi due libri dell' opera d' Aristotele sono pieni di siffatte considerazioni. Colà, gettando un'occhiata sul complesso del regno animale, generalizza arditamente le sue considerazioni, come filosofo si-

(1) Cuvier, *Hist. nat. des poissons*, I. 17.
(2) Ibid. VIII. 34.
(3) Ibid.
(4) Sui pascoli d'Egitto, V. Teofrasto, *Storia delle piante*, IV. 8.
(5) *Storia degli animali*, VIII. 24.

curo di quel che osservò. Percorsi tutti i gradi della scala, dichiara che il passaggio dagli esseri inanimati agli animati si fa in natura insensibilmente, atteso che la continuità delle gradazioni copre i limiti che separano queste due classi di esseri, e sottrae all'occhio il punto che le divide (1). Ivi ancora, ripigliando il primitivo termine di paragone, cioè l'uomo, ne confronta le affezioni, le passioni, le qualità morali coi fenomeni analoghi in molte specie d'animali (2). Cita una folla di tratti che paiono provare non esser attributi esclusivi dell'umanità il coraggio, la prudenza, l'industria, la pietà filiale, la riconoscenza, l'amor materno (3): neppur gli concede il privilegio di gustar solo le emozioni della musica e delle memorie della patria, affermando che i cavalli malati e le cerve si lasciano allettare dal flauto (4); e parlando dei dasipodi portati nell'isola d'Itaca, dice che furono trovati morti sulla riva, cogli occhi vôlti verso il sito dond'erano stati levati (5).

Così il genio d'Aristotele si fa ammirare quando generalizza e quando particolareggia, e dappertutto si riconosce il gran filosofo, da lungo tempo domesticato colle meraviglie della creazione vivente. Talora forse saremmo tentati di rimproverarlo d'aver soppresse considerazioni dell'ordine più elevato, e tolto così ai suoi quadri parte di loro maestà; ommissione che colpisce viepiù quando s'incontrano osservazioni che paiono avviare a riflettere sulla provi-

(1) Ibid. I.
(2) Ibid. IX. 1. 10. ecc.
(3) Ibid. VIII e IX. passim.
(4) Ibid.
(5) IX. 23.

denza. Ma questo è dovuto al rigore del suo metodo; e avendo Aristotele scritto un' opera a parte su ciascun soggetto, non doveva in questo trattare dell'ordine generale della natura, di cui gli animali non sono che un caso particolare. =

RIO, *Essai sur l'histoire de l'esprit humain dans l'antiquité*. Parigi 1829.

§. 3.

METAFISICA D'ARISTOTELE.

Coloro cui basta il nome di Platone per iscreditare una causa, irriverenti a quel sommo che non conoscono se non traverso alle declamazioni di chi crede bastare la beffa e il disprezzo per abbattere uno dei maggiori genii che onorassero l' umanità; costoro credono far onta alla filosofia del nostro secolo col dire ch' essa piega nuovamente verso Platone. Senza voler ribattere la nobile incolpazione, noi diremo che questo secolo nostro, sciagurato e vile com' e' si compiaciono a chiamarlo, o s' industriano a ridurlo, ha ripreso a severo e spassionato esame le dottrine del passato, non per rifarsi a quelle, ma per trarne lena da spingersi più innanzi nel progresso cui lo reca il sempre maggiore sviluppo della sua libera attività. Che se credette dover con Platone contemplare le idee, non lasciò per questo d' indagare la scienza di Aristotele e farne suo pro. Ve lo dicano le recenti opere dei tedeschi Kopp, Schneider, Brandis e Stahr intorno alla metafisica ed alla logica dello Stagirita. Appena poi nell' Istituto di Francia, dopo l' ultima rivoluzione, fu ristabilita la classe delle scienze morali e politiche, il primo quesito ch' essa propose fu l'*Esame critico dell' opera di Aristotele, intitolata Metafisica*;

e 1° Dar un'estesa analisi di quest'opera.

2° Farne la storia, ed indicarne l'influenza sopra i sistemi successivi, sì nei tempi antichi, sì nei moderni.

3° Cercare e discutere la parte d'errori e di verità che vi si trovano, quali idee ne sussistono ancora o potrebbero utilmente entrare nella filosofia del nostro secolo.

Molte opere si presentarono al concorso; le due premiate furono stampate dappoi con questi titoli:

Michelet (di Berlino), *Examen critique de la métaphysique d'Aristote*;

Felix Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*;

oltre una menzione onorevole concessa alla memoria di Tissot, professore di Dijon. L'esame dei lavori presentati offrì al relatore Cousin l'occasione di svolgere alcune idee su questo proposito, come fece nel *Rapport sur le concours ouvert par l'académie des sciences morales*, stampato a Parigi nel 1838, e inserito nel I volume dei *Mémoires de l'Institut de France*, 2 classe.

Il Michelet aveva già, intorno al gran filosofo, pubblicati due lavori: *Die Ethik des Aristoteles*, Berlino 1827; e *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem*, ivi 1829-1833.

Dal Ravaisson poi, forse meglio che da qualunque precedente scrittore, vien palesata l'unità d'Aristotele nella metafisica, opera che il maestro d'Alessandro lasciò incompiuta ad Eudemo, il quale neppur esso la terminò; dal che vennero tante lacune, interpolazioni e disordine, che s. Agostino riguardava come un fatto straordinario il riuscire a comprenderla, ed Avicenna, dopo lettala quaranta volte, con-

fessava non capirla in tutto. È merito dunque trovare il filo che ne unisce gli sparsi e confusi frantumi, raccogliendoli anche dalle altre opere, per cavarne quella scienza prima che contiene le altre parti della filosofia, e dove tutte vengono a riscontrarsi nelle elevate regioni dell'ontologia, punto di partenza e ultima meta loro. Sopra gli enunciati lavori pertanto e massime sulle orme del Ravaisson, noi verremo svolgendo la serie delle idee di Aristotele.

Le scienze possono dividersi in poetica, pratica e speculativa: e anche le prime due riescono alla terza: e tutte quante si risolvono e compiono nella metafisica, asse comune intorno al quale si dispongono le altre, come a un tronco robusto che sostiene tutti i rami dello scibile, li nutre del suo succhio, e solleva sopra di essi la maestosa cima.

Precedettero Aristotele le scuole ionica, italica e platonica, colle quali egli discute sulle prime, preludendo colla critica e colla storia alla dottrina e al dogmatismo. La ionica, fermandosi al mondo sensibile, conosce un principio solo, materiale, sul quale succedono la varietà e la contingenza. Dapprincipio asserisce che tutti i fenomeni sono trasformazioni di un elemento primordiale, dappoi, che v'ha molti elementi materiali, i quali intrinsecamente non cangiano, ma producono i cangiamenti per via delle combinazioni. L'idea di causa s'ingegna di trapelare da tale fisica puramente meccanica, ma non riesce a lacerare il velo materiale che l'involge; e se la filosofia bambina si sviluppa talora dalle fasce fisiche, vaneggia nelle astrazioni dell'atomismo, nelle opposizioni del numero pitagorico, o muore nel vuoto dell'unità eterna, come la setta degli Eleatici.

La scuola ionica primitiva trova al fine una varietà successiva di fenomeni, senza unità, senza nulla di persistente: l'altra che ammette molti elementi primitivi, ci conduce a confonder il vero col falso: l'eleatica assorbe l'essere in una generalità logica. Tutte in somma camminano allo scetticismo e partoriscono la scuola sofistica; poichè e materialisti ed idealisti si perdono, quelli in una successione di cambiamenti senza realtà, questi in un'unità immobile e solitaria, che è la negazione dell'esistenza.

Socrate salva dal naufragio le idee del bene e del male, mostrando che non solo hanno un'esistenza logica, ma contengono l'essenza. Inoltre Socrate dà alla filosofia un metodo, l'induzione e la definizione: asserendo di saper solo ciò di non saper nulla, interroga gli altri, e per via del dialogo li mena a forza alla definizione, riunisce le idee e le risposte loro, elimina le differenze, e con un progressivo sviluppo conduce sempre alla medesima nozione.

Platone solleva a teoria il metodo socratico, e perchè ha per forma il dialogo, si chiama dialettica. La dialettica, nascendo dal dubbio e dall'opposizione delle cose e delle idee, comincia coll'interrogare. Ma l'interrogazione, partendo dal possibile, non oltrepassa il possibile, il probabile: partendo dall'apparenza, dall'opinione, insomma dal non essere, mai non raggiunge l'essere. E perchè non v'ha contatto fra il possibile e il reale, qualunque scienza non si fondi sopra un'affermazione immediata dell'essenza, ma pretenda di salir a questa, a un'universalità sostanziale per mezzo della dialettica, non potrà giugnere che ad esistenze logiche, e ondeggerà perpetuamente in una regione ideale, inferiore al mondo delle sostanze.

Platone errò col pretendere dalla dialettica più di quello che essa potesse dare: Aristotele ben meritò coll'imporle limiti insuperabili, e collocarla più basso della scienza, come arte o esercizio dello spirito. Platone spinse la dialettica assai più innanzi che non fosse mai proceduta: e mentre Socrate si ferma all'unità logica, Platone vuol trovare l'unità reale, l'universale che esiste di per sè, distinta dal mondo sensibile, cioè l'idea. Ma la dialettica nol può sorreggere in quell'altezza, e condottolo ai confini del mondo ideale, qui perde i vanni.

Aristotele pertanto combatte Platone, mostrando che al suo sistema abbia dato per fondamento l'idea come cosa per sè esistente, mentre le relazioni delle cose, le somiglianze, le negazioni, le produzioni dell'arte di cui non abbiamo l'idea, non sono generi per se medesimi esistenti.

Quest'obbiezione però scompare tosto che si mostri che in Platone le sole essenze sono idee; ma si può obbiettar di nuovo: L'essenza è una in sè; dunque non può essere negli individui che sono multipli; non v'è dunque realtà nella moltiplicità sensibile; l'essenza è soltanto nell'idea, e l'idea è un'essenza staccata dall'oggetto, e chiusa nell'incomunicabile sua unità. Neppure specie si danno, giacchè l'essenza non può differire da se stessa; e senza differenza non v'è generi. Scomparso l'individuo, scomparsa la specie, non rimane che l'idea ridotta a se stessa; vale a dire un'astrazione fuori della realtà.

A queste conseguenze procura sottrarsi la scuola di Platone coll'uscire dalla realtà pura, e stabilire una relazione fra le idee e il mondo sensibile; facendo le idee essere modelli, tipi primordiali ed eterni, di

cui son copie ed immagini la natura, l'umanità; oppure gli esseri partecipar alle idee, e attaccarsi alla essenza di queste. Il primo sistema dell'imitazione non ispiega come al modello corrispondano le copie; l'altro della partecipazione scompone l'unità dell'essenza, tirandola in una moltitudine d'elementi distinti, e assorbe il mondo sensibile nelle idee, fuor delle quali nulla si dà; restando così solette le idee, nè dandosi altra realtà fuor quella che risulta dalla loro mescolanza e dai diversi ravvicinamenti. La qual teorica delle mescolanze è l'ultimo passo del platonismo.

Ma se l'idea è un' unità sostanziale, come può venir formata da una collezione, da una mistura? Un'essenza, che sia collezione di essenze, non è più una: un aggregato di elementi, che si mescolano senza identificarsi, non è un ente, poichè l'ente è uno, indivisibile. Non v'è dunque realtà nella mescolanza.

Per tal guisa Platone è strascinato all'uno in sè e all'ente in sè, generalità suprema, fondamento delle idee. E poichè ogni idea è un'essenza ed è una, non resta altro che l'essere in sè e l'uno in sè; perdendosi la varietà e il contingente nell'immutabile unità degli eleatici.

Per arrestarsi nel suo volo verso l'unificazione, il platonismo s' appiglia alla dialettica, che gli fornisce il non essere come opposizione all'essere. Ciò che non è l'ente è il non essere; e il non essere è la plurità indefinita e indeterminata degli altri esseri. Questa opposizione dell'essere e del non essere, dell'unità e dell'infinito, resusciterà il sistema pitagorico.

Aristotele criticando le scuole precedenti, e ne-

gando la sostanzialità delle idee generali, pone che il genere esiste solo nella singolarità e nell'individualità dell'essere: e già fa presentire l'empirismo, che svilupperà nella sua filosofia, e che si opporrà in tutta la sua grandezza all'idealismo platonico.

Chi domandi dunque « se l'individuo esiste solo, e se l'universale è una mera astrazione », non v'è che due risposte, e queste costituiranno una perpetua e rinascente dualità, travestita in mille foggie, secondo il carattere proprio dell'epoca in cui si manifesta, e del temperamento intellettuale degli uomini in cui s'informa. Eppure non v'è problema filosofico che da quello non dipenda. Se movete dall'empirismo, se soli il particolare e l'individuo esistono, riuscite in morale a negar ogni legge universale, impersonale; la legge divien personale, inerente all'individuo, cioè non è più legge, quindi non più obbligatoria, perchè l'individuo non obbliga se stesso. Oltre che individuando il bene, si dà alla morale un carattere di egoismo, si sopprime il sagrifizio, la carità, tutto ciò che è eccentrico e generale nelle libere manifestazioni del potere umano. In estetica, l'unità, elemento generale del bello, che siede ove si rannodano le varietà degli individui e delle forme, scompare in questo sistema, che colloca ogni bello nella particolarità senza legame. In teologia, l'empirismo non può dare che delle formole panteistiche, dove l'individuo ondeggia senza sostanza, l'effetto senza causa, la varietà senza esistenza.

Da queste conseguenze ritenne Aristotele il suo sistema, che non può assomigliarsi nè all'epicureismo antico, nè al nominalismo del medio evo, nè al sen-

sismo moderno; ma tutti li supera in colossali proporzioni. Eccone uno schizzo.

Dato un fatto, la scienza dee mostrarne la causa. Essendo le scienze ordinate progressivamente non men che le cause, la filosofia prima ha per oggetto le cause più elevate, i primi principii. Nella serie delle cause v'è una causa prima; nella serie dei cangiamenti, un cambiamento finale. Fra queste due estremità cammina la cognizione. Se non v'è causa prima, la scienza risalirà di causa in causa, senza trovar mai il punto di partenza; e quindi non vi sarà scienza. Se nella serie ascendente delle cause c'è un limite, non può esservi una moltiplicità infinita di cause diverse, ma debbono risolversi in un certo numero di classi determinate.

Quattro principii adempiono le condizioni tutte dell'esistenza reale: la materia, la forma, la causa motrice, la causa finale. La scienza de'primi principii è la scienza delle cause dell'essere in quanto è essere. Non si confonda l'essere coll'accidente, il quale non ha essenza propria, non principio cui possa attaccarsi, nè perciò può esser oggetto d'una scienza. Anche il vero va distinto dall'essere, giacchè quello è una combinazione di attributi, e gli attributi dell'essere lo riconducono a dieci generi o categorie irreducibili. Per la loro relazione col genere dell'essere, tutte le altre categorie entrano nel dominio della metafisica.

All'ente si oppone il non ente. Ai vari generi dell'ente corrispondono altrettanti generi del non ente, od opposizioni. Le categorie e le opposizioni sono le due basi della scienza. Le proposizioni prime, che in certo qual modo sono le sommità della scienza, e a cui sono sospese tutte le dimostrazioni, hanno

ciascuna una regione speciale, donde non escono, e si dispongono in categorie distinte. A ciascun genere corrisponde una scienza particolare. V' ha dunque de' principii che appartengono a un genere, ma anche altri comuni che stendonsi a molte scienze e chiamansi assiomi. L'universalità degli assiomi ha fondamento nell'universalità dell'essere; e il loro legame, la relazione loro coll'ente assoluto li rende necessari, e li colloca nella sfera della filosofia prima.

Queste categorie sono, sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, situazione, possesso, azione, passione (1).

Il moto è un fatto che si afferma, non si dimostra; è il passaggio dal contrario al contrario. Passando da uno stato all'altro, l'essere diventa ciò che non era: prima poteva divenire, era in potenza; dappoi venne in atto. Il moto e il passar dalla potenza all'atto, è il realizzamento del potere.

La materia è una potenza, e come ogni potenza, non esiste che al momento dell'atto. Prima dell'azione è indeterminata, senza forma; nell'atto si uniscono la materia e la forma. Il moto non è un atto perfetto, non finisce in se stesso, ma nel riposo. Però il riposo non può esser ultimo fine, giacchè è una negazione. Fine dell'atto è l'atto stesso, sempre simile a se medesimo, senza cangiamento nè riposo: è la vita, il pensiero. Il moto produce un abito, di là del quale la forma più elevata dell'essere, l'attività. Tal è il carattere dell'essere in Aristotele: non è l'universale, non il genere, non l'ente assoluto, ma l'atto.

(1) Η ουσια, το ποσον, ποιον, προς τι, που, ποτε, κεισθαι, εχειν, ποιειν, πασχειν.

La potenza è attiva e passiva: una il mobile, l'altra il motore: una crea il cambiamento, l'altra lo subisce. L'atto è il termine intermedio ove coincidono e s'identificano i due termini contrari della passività e dell'attività; è la forma comune che unisce le due potenze; la materia è il principio passivo, la forma è l'attivo e fecondatore. Il corpo non si muove per sè, ma è mosso. Pure l'esperienza prova che alcune cose hanno in sè la causa del moto: ora la causa del moto nel mobile è la natura. La natura è legata alla materia, nè può esserne disgiunta: ma la materia è solo condizione dell'atto, non la causa produttrice. Il principio attivo che modifica la materia e tende ad invilupparla nella forma, è la vita: ma la vita stessa è un atto, e l'atto è l'anima.

La vita ha vari gradi: il primo, infima manifestazione attiva dell'organismo, è la vegetazione; il più alto è l'uomo; e fra i due sta il bruto. Progressivamente la natura sollevasi dalle forme inferiori all'umana, all'umanità che è il fine supremo. L'umanità è il riassunto di tutte le età della natura. Il fine dunque della natura è nel fine dell'umanità. Ora il bene in natura è l'azione: nella vita vegetativa l'azione è come assopita sotto il peso della materia: nella sensitiva od animale l'attività si sviluppa quasi dalla materia, ma il mondo esteriore la stringe e limita. Nell'umanità soltanto può dunque la natura giungere all'attività pura, e in conseguenza al suo fine.

Ora ogni azione produce un piacere: più azione v'è, più v'è piacere. Il piacer vero non si trova nella voluttà dei sensi, ove l'azione è limitata ed incompiuta: il piacere più puro trovasi nella libera attività dell'animo; nel che si uniscono il bene e la

felicità: ma l'azione, nella forma sua più elevata, non è altro che la scelta intelligente e libera del bene per il bene. Il bene supremo sta nella volontà che sceglie liberamente. Donde consegue, che non v'ha bene o felicità per l'uomo se non nella stagione della vita quando la volontà e la ragione son deste.

Per ogni bene vuolsi un'attitudine, una potenza disposta al bene, *una virtù*. Ma oltre ciò l'abitudine dee fortificare questa natural disposizione, e impedire che forvii. L'abito nasce dalla consuetudine; la consuetudine dal ripetere l'atto; dunque la virtù è pratica.

La teorica della virtù è la morale; il bene è il mezzo fra il troppo e il troppo poco, l'eccesso e il difetto. Anche la virtù è il giusto mezzo fra due contrari; la ragione determina quel mezzo, nascendo così la prudenza, virtù direttrice, che esercitasi nella sfera de'sensi e dei contingenti. Ma di sopra di essa e di tutte le virtù pratiche sta la sapienza, che è l'atto medesimo del pensiero in tutta la sua libertà, l'intenzione diretta e immediata dell'essere semplice e indivisibile, l'atto perpetuo della speculazione. « Fra la cosa che pensa e la pensata non v'ha dimezzo » e si toccano. L'atto della speculazione è atto immanente, che non esce di se stesso e dalla sua indivisibile unità.

Dalla materia alla forma, dall'indeterminato al determinato dura continuo moto: e l'identificazione dei due termini della potenza e dell'atto si opera nel tempo. Il pensiero che si sottrae alla doppia condizione del tempo e del moto, coglie simultaneamente e nella loro unione la materia e la forma. Ma quando il rapporto fra il predicato e il soggetto non può essere còlto immediatamente dall'intelletto, la scienza

come la natura deve ottenere la continuità che si trova fra questi due estremi. L'intermedio non può esser il moto nella sfera del pensiero ove tutto è immobile: ma un termine medio congiunge l'attributo al soggetto. Il sillogismo è l'unione sintetica delle due estremità in una conclusione.

Ma per la scienza e la dimostrazione è necessaria la cognizione delle premesse. Il modo speciale di trovar la maggiore senza farla derivare da proposizioni anteriori, è l'induzione. Questa è un sillogismo senza medio termine, ove la conclusione diventa maggiore, e la maggiore conclusione. La dimostrazione e l'induzione procedono in senso inverso; una discende dal genere all'individuo, l'altra sale dall'individuo al genere. La dimostrazione è il processo scientifico per eccellenza, al quale si riconduce sempre l'induzione. La dimostrazione è l'ordine logico della scienza; l'induzione rappresenta l'ordine cronologico della cognizione. Nell'ordine cronologico, la sensazione è il fatto primitivo, e a ciascuna di esse corrisponde un genere, una scienza particolare. Superiore a tutti i generi è l'universale, non implicato in verun genere particolare, ma che è un rapporto. L'universale non è, come il genere, una riunione di particolari, dati successivamente dall'esperienza; ma un principio che in certo modo è in potenza nell'animo, e che appare immediatamente sotto il tipo più puro e più compiuto, tosto che l'esperienza offre il rapporto di due termini universali. E di subito stendesi a tutti i generi possibili.

Componendosi la dimostrazione di vari termini successivi, che affermano i termini un dell'altro, bisogna conoscere ciò che si afferma e si nega, cioè

determinare i termini, ossia *definire*. La dimostrazione e la definizione, cioè la scienza, non possono raggiunger la realtà, la singolarità dell'essere, ma la possibilità soltanto. La realtà sensibile è data da un' *intuizione sensibile*; la realtà immateriale e indivisibile dell'ente assoluto è data da una intuizione intellettuale. La sola intuizione può dar l'esistenza.

Venendo alla teodicea, Aristotele prova un primo motore immobile rispetto a ogni altro fuor di lui, immobile per se stesso, eterno e necessario. Nel primo motore s'identificano la causa motrice e la finale. Non move il mondo per impulso, ma come l'obbietto del desiderio move il desiderante. Come una cosa può operare sopra di me, far nascere in me un piacere o un disgusto, senza che io operi su di essa, così il primo motore tocca il mondo, l'attrae a sè senza che il mondo tocchi lui. Il primo motore non può esser oggetto di sensazione, essendo semplice e indivisibile; ma è oggetto del pensiero come cosa intelligibile.

Quest' intelligibile però non è astratto; non l'idea del bene nella vuota generalità, qual ci è data dai platonici; ma un essere reale, il bene sostantivato, il cui pensiero penetra, move, attrae, volge nell'azione sua il mondo. L'azione contiene la vita; e al più elevato grado dell'azione trovasi il grado più alto della vita. L'atto che più è tale, si è il pensiero. L'azione più perfetta contiene la felicità più pura. *Dio* è dunque un essere vivo e intelligente, che pensa eternamente se stesso in una perfetta felicità. La vita divina non è dunque pratica come quella dell'uomo; ma è la ragione che contempla se stessa in un'attività pura. Il pensiero speculativo non può avere principio

altrove che in se stesso; non può esser un fenomeno, un prodotto della facoltà del pensare, perchè l'atto è superiore al potere. Il pensiero è tutto l'esser suo e tutto il suo oggetto; non conosce che sè. Ove conoscesse altra cosa, discenderebbe nel mondo delle contingenze; cesserebbe d'essere l'atto più puro e più elevato. Quindi l'assioma famoso *εστιν η νοησις νοησεως νοησις*, *il pensier vero è il pensier del pensiere*.

Tale è la metafisica d'Aristotele; e chiunque abbia senso del vero conoscerà quanto egli si scosti dall'angusto ed esclusivo sensismo moderno. Questo stabilisce che, se ogni idea viene dai sensi per ordine di generazione, non può nell'idea derivata esservi cosa che non sia nella idea generatrice: e poichè l'idea sensibile è madre di tutte le altre, essa fin dalla prima origine imprime loro un carattere materiale indelebile. Nessuna mutazione potrà mai fare che l'idea sensibile diventi idea di sostanza, di causa, d'infinito. I sensi danno il fenomeno, l'effetto, il finito e null'altro: il fenomeno non contiene la sostanza, l'effetto non contien la causa, nè il finito l'infinito. Dato il fenomeno, l'effetto, il finito, è impossibile cavar da loro come contenuti la causa, la sostanza, l'infinito.

In quella vece Aristotele ammette nella cognizione un ordine cronologico, una successività, non una generazione. Nell'aquisto della cognizione dà l'iniziativa, l'anteriorità all'idea sensibile: ma di là dai sensi particolari v'è il *senso generale*, cioè l'intelletto, che sorvola al mondo delle contingenze. Sopra l'esperienza sta la scienza, che move da quella, ma la oltrepassa e la compie. Anche alle generalità formate dall'intelletto sovrasta l'universale che non può de-

rivare dall'esperienza, ed è come un'attitudine nativa, disposta a passar in atto.

E sebbene possa apporsi ad Aristotele d'aver reso subbiettivo l'universale, e' non lo trae però dall'esterno, e l'attività intellettuale reca degli elementi che non possono ridursi a un'origine sensibile. Indipendentemente dall'intuizione terrestre, ne riconosce una intellettuale, che è la cognizione immediata dell'essere assoluto, dell'immateriale. Nella fisica, nella morale, nella teodicea sua trovi un elemento sostanziale e indivisibile, l'atto che per gradi elevasi fino alla forma più pura che è Dio, ossia il pensier del pensiero, immobile nell'eternità, scevro da materia, che opera sul mondo senza risentirne l'azione.

Abbiamo già nel nostro Racconto accennato come l'opposizione fra Aristotele e Platone appaia meno assoluta a chi la guardi da vicino. È però vero che rappresentano due opposte direzioni; una lanciasi nel mondo delle idee pure, l'altra s'attiene alla realtà, assoda la materia che, nel modo di vedere platonico, ondeggiava come un'ombra.

Fatta eterna la materia, Aristotele sfugge alla difficoltà ove naufraga Platone, di far risultare i fenomeni dal rapporto e dalla mescolanza delle idee: all'idea di materia attribuisce una generalità che prima non aveva avuta. Ma non parte da un principio unico; accanto a Dio colloca la materia eterna; e come si può conciliare l'eternità di questa colla contingenza e col primo motore?

Aristotele restituì dunque la materia come elemento necessario della scienza; ma non determinò altrettanto chiaramente la personalità umana. La natura si eleva dalla vita vegetativa all'animale, fin all'u-

mana, che è la manifestazione sintetica di tutte le vite inferiori, e in cui vengono a perdersi alcuni raggi di una ragione superiore che ad essa non appartengono. Ma l'uomo non è opposto alla natura in una compiuta individualità: non è una persona distinta, ma un atomo perduto nell'immensità della natura, senza poter costituire la sua personalità.

Assorbito così l'uomo nella natura, la morale manca di base; la virtù è una disposizione naturale, e non viene dall'uomo; la ragione che sceglie fra il bene e il male, è divina non umana; e invece dell'uomo, creatore libero e intelligente del bene, appare non so che del dogma antico, del destino, dell'irresponsabilità.

La teodicea d'Aristotele è sublime, se altra n'è avanti il cristianesimo; nè mai si concepì un Dio più elevato del suo, indivisibile, eterno, che attrae a sè il mondo coll'amore e col desiderio. Ma non è creatore; nè tampoco sostanza: sibbene atto perpetuo del pensiero che pensa se stesso. L'avversione d'Aristotele per il generale non gli lascia eccedere l'atto senza attività, il pensiero senza l'ente pensante (1). Giacchè la filosofia ellenica, per prodigiosa che ne fosse la forza speculativa, non potè giunger mai alla causa creatrice, e a conciliare i due ele-

(1) È però vero che Aristotele dice, nel lib. XII, cap. 9, Ειτε γαρ μηδεν νοει, τι αν ειη το σεμνον; αλλ' εχει ωσπερ αν ειη ο καθευδων. « Se il primo principio non pensa, sarebb'egli « l'eccellentissimo? anzi non sarebbe che un sonno eterno ».

Anche l'unità di Dio è veduta da Aristotele, e per non disgustarne il politeismo, l'accenna col verso di Omero:

Ουκ αγαθον πολυκοιρανιη · εις κοιρανος εστω.

menti necessari del pensiero e della scienza, effetto e causa, materia e Dio.

Appare da ciò che la filosofia d'Aristotele non è interamente compiuta; giacchè, quand'anche egli abbia sostituito l'individuo al generale, l'atto alla potenza, resta a determinare il loro rapporto. Che se il genere sia assorbito nell'individuo e la potenza nell'atto, all'astrazione dell'idea platonica se ne avrà sostituita una in senso opposto, rimanendo delle forme che possono chiamarsi sostanziali, ma che mancano di sostanzialità.

« Platone » riferiamo le parole stesse del Ravaisson, « Platone aveva considerato l'essere per rispetto alla generalità; difetto suo e sua grandezza, poichè il generale è il rapporto, e su questo rapporto si fondano la proporzione, la misura e l'armonia. Il mondo di Platone, matematico com'è, è dunque anche il mondo della bellezza: il pensiero in esso risale con compiacenza tutti i gradi della scala delle idee, fino all'unità suprema che ne è la misura comune.

« Aristotele fondando il generale sopra l'individuo, gli toglie l'alto suo valore: l'essere rimane isolato nella sua particolarità; *το καθ' εκαστον*: in natura altro non resta che divisione senza misura od armonia, Dio senza providenza, la vita umana senza scopo ideale: la bellezza e la poesia vanno in dileguo. È il momento della prosa; ma nella vera scienza debbono riconciliarsi la prosa e la poesia. . . .

« L'entelechia d'Aristotele è superiore all'idea, essendo reale e viva; superiore come l'atto al possibile; ma l'intimo rapporto fra la potenza e l'atto, fra il non essere e l'essere, fra il negativo e il positivo, non è côlto per anco nè ricondotto all'origine.

« Aristotele dunque non risolse la profonda obbiezione della scuola megarese. La potenza non è distinta dall'atto, giacchè nell'atto solo si manifesta.

« Per rispondervi bisognava riconoscere la coincidenza dell'attuale e del possibile nell'assoluto. L'assoluto è la forza che si sviluppa continuamente, ed eternamente passa dalla potenza all'atto. Ivi s'incontra la vera energia, la potenza vera, la causa. Aristotele non elevossi sino a questa nozione. Per lui l'assoluto è l'atto puro; la sostanza in sè scompare dietro la sua attualità. Non è più il νους che pensa se stesso, è il pensiero, νοησις: non l'essere vivente, ma la vita ».

Ravaisson va poi cercando le variazioni che subì e produsse il peripato nelle varie scuole. Fra gli antichi i neoplatonici ne adottarono una parte, e la perfezionarono collegandola colla dottrina platonica in una combinazione, ove l'unità, che è il principio supremo di Platone, contiene la differenza che è il principio supremo d'Aristotele. Poi nel medio evo i nominali e i realisti disputano sulla maniera di spiegare il rapporto del generale col particolare nella realtà ove questi due principii si uniscono. Poi la scuola cartesiana proscrive l'elemento peripatetico, assorbendo l'individualità, la differenza, ed ogni particolarità nell'unità d'una sostanza priva d'azione. Finalmente Leibnitz ripristina il pensiero d'Aristotele sviluppandolo e perfezionandolo. « Ogni sostanza, « secondo lui, è essenzialmente attiva; ogni sostanza « è una causa, ogni fenomeno un effetto; la causa « produce ella stessa i suoi fenomeni, onde è con« tinuamente in atto, e continuamente si produce al « di fuori. È una forza, e l'esistenza sua stessa con-

« siste nel suo sviluppo. — Così nell'essere è ricon-
« dotta l'attualità e la realtà aristotelica. Leibnitz
« sentì talmente il progresso storico compito in que-
« st'elevata nozione, che egli crede trovarlo tutto
« intiero e formalmente espresso nell'entelechia; e
« sempre dà questo nome alla sua forza o monade.
« Ma l'idea dell'ἐντελέχεια quanto è oltrepassata,
« dirò meglio quanto ingrandita, dilatata eretta ad
« altissima potenza! La scuola alessandrina avea con-
« cepito l'assoluto come il punto ove si conciliano
« l'attuale ed il possibile.... Ma l'ente del neopla-
« tonismo sviluppa la potenza sua per una emazione
« perpetua ed involontaria. Il cristianesimo, reli-
« gione dello spirito e della moralità, dovea produr
« al mondo la vera idea dell'azione: più l'emana-
« zione non bastando, bisogna che l'essere sia la causa
« e causa attiva del proprio sviluppo, bisogna che
« aspiri e tenda, che da sè traggasi fuori dal riposo
« e dall'indifferenza, che la virtualità sua divenga
« *virtù*, l'azione *energia*. Quest'è il pensiero che,
« nel mondo moderno, dee giungere alla coscienza
« dell'umanità. Questo pensiero ondeggia quasi smar-
« rito traverso la dialettica del medio evo; maturando
« però in segreto nell'intimità dell'anima cristiana,
« crescendo anche nello spinoso campo della scola-
« stica, trapela dall'empirismo di Campanella, sboc-
« cia in Leibnitz. Quel che prima di lui mancava era
« il momento della tendenza, dello sforzo, interme-
« diario fra la potenza e l'atto; e questo è altamente
« espresso nell'entelechia leibniziana: *vis activa*
« *actum quemdam sive ἐντελέχειαν continet, atque inter*
« *facultatem agendi, actionemque ipsam media est, et*
« *conatum involvit; atque ita per se in operationem*

« *fertur*... Εντελεχεια η πρωτη, *idest nisus quidam seu* « *vis agendi primitiva.*

« Proprio veramente di Leibnitz è il concetto della « forza come principio personale. Da questa nozione « deriva immediatamente quella della gerarchia degli « esseri e dell'armonia del mondo; e qui appunto si « chiarisce il vizio del concetto aristotelico, dell'es- « sere come identico con la semplice forma. Aristo- « tele non trova l'intermediario fra la moltitudine « indefinita delle forme individuali, e l'assoluta unità « del νους. Qui al contrario, per ciò solo che la forza « si sviluppa perpetuamente senza mai giunger alla « compita sua realizzazione, possono esservi forze « più o meno sviluppate; e il mondo si dispone con « una gradazione insensibile, dal punto più infimo « dell'esistenza sino alla forza infinita ove l'atto e « la potenza trovano l'assoluta loro unione, e che « abbraccia l'universo nella providenziale sua azio- « ne. Gli esseri non differiscono dunque tra loro se « non pel grado di realità, come Aristotele avea « compreso, e il loro movimento è nel perpetuo pas- « saggio all'atto; ma questo movimento (il che da « Aristotele non era stato veduto) lo producono per « loro propria attività; il mondo non è più soltanto « un atto eterno; la vita sua è nell'azione e nella « produzione spontanea.

« La teorica dell'identità del pensiero e dell'essere « segue la medesima progressione, si ordina nell'idea « della forza e con essa si sviluppa, via via che l'ente « si solleva nella scala, passa dalla sensazione alla « percezione, dalla percezione al pensiero, dal pen- « siero alla coscienza; e allora si riconosce assoluto, « e trae da sè le leggi assolute dell'intelligenza; giac-

« chè l'intelligenza è innata per se stessa: *nihil est in*
« *intellectu quod non fuerit in sensu*, *nisi ipse intel-*
« *lectus*. Così le leggi del pensiero collimano di con-
« tinuo con quelle dell'esistenza; nel che il plato-
« nismo coincide coll'aristotelismo in un sistema più
« ampio.

« Nella filosofia antica, allo spirito si opponeva la
« forma, il λογος, il pensiero, o secondo la formola
« peripatetica, l'attuale. Ora che la potenza è ricon-
« ciliata coll'atto, nella feconda semplicità della forza,
« che diviene la materia? è la forza sotto l'aspetto
« della limitazione; per conseguenza è il passivo,
« l'oggetto, cui l'attività aspira ad abbracciare nella
« sua sfera d'azione: ma passivo e possibile soltanto
« in un aspetto relativo, e in virtù d'una relativa
« opposizione; mentre nella realità è ancora la forza
« che alla forza si oppone ».

La metafisica, per la parte storica, è dunque una delle maggiori glorie d'Aristotele, il quale fondò la storia della filosofia cercando per tutto il vero, ed indicando l'errore senza indulgenza, ma quasi sempre senza ingiustizia. Nella critica del platonismo usò forza e penetrazione meravigliose, ma gli sfuggì un lato della quistione, non per infedeltà, ma perchè nel pensiero medesimo d'Aristotele restò dell'oscurità sopra l'aspetto della generalità, sopra la regione dell'ideale ove Platone erasi elevato.

Secondo Aristotele, l'idea di Platone, il generale, l'universale son mere astrazioni, forme senza realità, la quale risiede unicamente nel particolare; e l'individuo non si realizza che coll'individuarsi. La materia si determina solo nella forma e dalla forma; ed ogni forma è individuale essendo attiva. Non v'è nulla che

non sia in atto; e l'atto nella più alta concezione, è quello del pensiero. In tal caso, tutto si riduce all'atto in sè. Temendo l'astrazione della generalità, Aristotele per salvare la realità, l'individuo, la differenza, si limitò alla sola attività, ma non vide che in quest'attività pura la realità medesima perisce; e che, se l'ente senz'atto che lo realizzi è un'astrazione, astrazione è pure l'atto senza un fondo sostanziale; nè avvi realità se non nella relazione fra l'ente e l'atto, fra l'atto come manifestazione perpetua dell'essere, e l'essere come base eterna dell'atto.

Non è vero che l'ente sia tutto nella semplicità dell'atto puro; giacchè più non sarebbe che quest'atto medesimo, e non una realità attuale: l'atto non è che un momento dell'essere, la forma che l'avvolge e lo limita, il finito ove senza posa si manifesta la sua infinità. Ogni ente vero è dunque concreto, cioè contiene il possibile sotto l'atto; e ben lungi dall'essere una pura determinazione, una forma immobile, continuamente determina se stesso. È il movimento della vita.

Così il reale è finito al tempo stesso ed infinito. « Ciò che è l'uno o l'altro solamente, non è che « astratto. L'essere in rapporto con se medesimo è « spirito. Essendo concepito come unità reale, come « ciò che sviluppa se medesimo, lo spirito ha i suoi « momenti necessari, il cui rapporto costituisce la « sua legge. Questi momenti sono le forme del pen- « siero, forme generali ed astratte se si considerano « ciascuna in sè, ma che nello spirito hanno la rea- « lità e vita loro; forme possibili, ma al medesimo « tempo attuali che esprimono la sua progressiva evo- « luzione. Più non sono vuote, separate dell'essere e

« separate fra sè; ma formano un organismo armonico. « Tal è la logica vera; non un ravvicinamento d'a- « strazioni, ma un tutto vivente: l'essere d'Aristotele, « concepito come semplice in maniera assoluta, non « può uscire da sè, essendo tutto intero nella sua « manifestazione; il pensiero puro vi resta, per così « dire, concentrato come in un punto matematico. « È un' identità immediata ove non trova posto la dif- « ferenza; dal che segue che vi manca il momento « della personalità. La persona è l'essere che sta in « opposizione a tutto ciò che non è sè, riconoscen- « dosi come identico nella varietà del suo sviluppo. « Al contrario l'ente assoluto d'Aristotele, il *νους*, si « coglie immediatamente nè punto si sviluppa; talchè « non si dà providenza .... Reciprocamente, par- « tendo dall'altro estremo della scala, l'essere rela- « tivo non ha scopo assoluto; più non v'è ideale nè « del bene nè del bello. Però Dio, il *νους*, è il bene « supremo del mondo, e il mondo v'aspira come a « suo fine: ma in Aristotele questa tendenza è fatale; « stante che questo fine è la forma universale mede- « sima, che involge tutta la natura (*περιεχει την ολην* « *φυσιν*). Questa non è un'aspirazione spontanea, e « vi manca affatto l'idea della moralità, l'idea del « libero moversi dall'agente verso l'assoluto ».

Tale doppia conseguenza emerge dalla teoria peripatetica del *νους*; e poichè il rapporto del finito coll' infinito non v'era espresso, doveva essere rotto il legame fra il mondo e Dio.

« L'aristotelismo non è un monumento rovinato « d' un mondo finito di cui si debbano ricollocare « alcuni frantumi nella costruzione della filosofia mo- « derna. Deve entrarvi tutto intero, al pari del pla-

« tonismo, ma entrambi trasfigurati e riconciliati...
« ed eretti a nuova vita in un sistema superiore ».

## §. 4.
## DEL PRINCIPIO MORALE SECONDO ARISTOTELE.

= Fra quelli che ridussero la morale alla perfezione di sè, avvi fra gli antichi Aristotele. E per quanto io legga i suoi libri morali, non posso rilevare chiaramente, se questo maestro della scuola debbasi classificare fra i *soggettivisti*, che fanno sinonimo la perfezione soggettiva e la perfezione morale; o fra quelli che non considerano la perfezione del soggetto se non come il *titolo* dell'obbligazione, riserbando alla ragione tutto il diritto di manifestare questa obbligazione morale. Tuttavia in alcuni luoghi Aristotele par che senta la vera obbligazione ed imputazione degli atti morali; ne' quali luoghi però non è tanto il filosofo che parla, quanto l'uomo: sembrano confessioni della coscienza, anzi che speculazioni dell'intelletto.

Aristotele move ad osservare una contraddizione, in cui cadde Platone suo maestro. Platone collocò il principio morale nella perfezione del soggetto; ma poi parlò del bene assoluto, del bene in se stesso, come oggetto della morale. Quest'era, almeno apparentemente, un contraddirsi (1): perocchè quando anche il bene assoluto, dall'uomo contemplato o venerato, recasse perfezione al soggetto, tuttavia questa perfezione conseguente non potrebbe essere il principio morale, o s'ella fosse, tale cesserebbe d'esser

(1) Si può in qualche modo conciliare seco stesso Platone, distinguendo nelle sue opere due sistemi morali, l'uno *diretto*, quello del bene assoluto, l'altro *riflesso*, quello della perfezione del soggetto, intesa come perfezione morale.

tale l'obbligazione di venerare il bene assoluto per sè, e indipendentemente da ogni sua conseguenza (1). Aristotele dunque ritenne il principio morale di Platone, e diceva *perfeziona te stesso*, e rigettò dalla morale la questione del bene per sè o sia del bene assoluto, introducendovi quella del bene relativo all'uomo: vi ebbe maggior coerenza fra le idee, ma più di falsità, perocchè il principio del bene soggettivo era falso.

Colloca Aristotele la perfezione umana nel conseguimento del fine, e il fine nella felicità, e la felicità nella somma dei godimenti uniti all'uso perfetto della ragione (2). Secondo questo principio, Aristotele apparterrebbe agli eudemonisti, ponendo che la felicità fosse per lui il medesimo che l'obbligazione, e non il semplice *titolo* dell'obbligazione.

Ciò che è proprio d'Aristotele si è, esser egli entrato a definire maggiormente la perfezione umana,

(1) Dopo che Aristotele ebbe biasimato Socrate di aver ridotta ogni virtù alla parte intellettiva, viene a Platone dicendo così: « Finalmente Platone distinse nettamente l'anima in « quella parte che tien la ragione, e in quella che di ragione « è priva, e all'una e all'altra rese le virtù lor proprie. Fin « qui ottimamente; ma il resto non così: perocchè mescolò « la virtù colla trattazione di ciò che è un bene per sè, e « non del bene particolare e suo proprio; poichè quegli che « ragiona del vero e dell'ente, non conviene che parli insieme « di virtù, non avendo queste cose nulla di comune ». ARISTOTELE *Magnor. Moral.* I. 2. Ove anco si conceda che Platone qui si contraddicesse, Aristotele però, de' due termini della contraddizione, s'apprese a quel che era falso.—Osservo di passaggio, che la teoria morale di Socrate era forse più speculativa di quella di Platone, contro quello che comunemente si crede. Questo passo di Aristotele lo prova appieno.

(2) *Moral. ad Nicom.* I. 1-7; X. 5. 6.

e averne dato per criterio il *mezzo* che si trova fra gli estremi.

Questo principio non può essere tutt'al più che un *principium cognoscendi*, o come lo chiamavano, un *criterio*; non mai un principio esprimente l'essenza della moralità. Comunemente però si espose questo principio morale del discepolo di Platone troppo grettamente, per modo che non si fece intendere il suo vero pensiero: indi talora delle censure che non gli convengono. Aristotele non si contenta di riporre la virtù nel mezzo; ma definisce ancora di qual mezzo egli favelli, e stabilisce una *misura*, per così dire, di questo mezzo, che faccia conoscer gli estremi: questa misura è l'uomo stesso. Dopo aver detto, che « come in tutte le cose, così nell'uomo la virtù non « è altro che un abito pel quale viene reso buono « l'uomo e l'opera sua (1) », passa a cercare come ciò avvenga, e mostra la bontà dell'abito consistere nella *mediocrità*. Dice poi, che la mediocrità è doppia; perocchè o la si considera in se stessa, o rispetto a noi. Or quanto alla mediocrità in se stessa dice: « Ella è quel mezzo che si parte ugualmente dall'uno « e dall'altro estremo, ed egli è uno e il medesimo « per tutte le cose. Ma il mezzo che riguarda a noi « è quello che non eccede la misura, nè difetta, e « non è uno nè lo stesso per tutti. A cagion d'esem- « pio, se si pone che dieci sien molti, e due pochi, « il mezzo sarà sei quanto alla cosa in sè, perocchè « sei ugualmente superano il due e sono superati dal « dieci: e questo è mezzo secondo la ragione aritme- « tica. Ma quanto a noi, non si dee prendere la cosa

(1) Ib. I. 6.

« così; perocchè se altrui fosse molto il mangiarne « due, l'untore (che dirige gli atleti) non comanderà « a chicchessia per questo di mangiarne sei; peroc- « chè ad altri ciò può esser soverchio, o men del « bisogno: a un Milone sarà men del bisogno, so- « verchio a chi comincia pur ora la ginnastica » (1).

Dal qual luogo apparisce, che il mezzo d'Aristotele non può essere vôlto in deriso, come fecero alcuni mal intendendolo; ma istessamente apparisce, che egli solo non è un criterio sufficiente a giudicare del bene e del male, e che non ci scorge tutto al più che a conseguenze approssimative. E veramente se il mezzo di cui si parla è relativo all'uomo, non può dunque conoscersi, se non si sa prima che cosa all'uomo convenga, e che disconvenga. E sapendosi quello che conviene o gli disconviene, già si sa tutto ciò che si cerca, nè vi ha mestieri di altra investigazione. Il principio dunque del *mezzo* si traduce in quest'altro: « Faccia l'uomo in ogni cosa ciò che conviene alla sua natura nè più nè meno » ; principio che è quello della convenienza stoica: nuova prova che molte scuole dell'antichità differiscono più nella maniera dell'esprimersi, che nel fondo della cosa: la quale è osservazione importante assai per chi volesse tessere una storia della filosofia, perocchè gli storici, molti a dir vero ed eruditi che noi n'abbiamo, narrano più tosto le forme esteriori de' sistemi, che il loro fondo e l'interna sostanza.

Tuttavia se il principio del mezzo aristotelico non ci è luce a trovare la virtù (il conveniente), egli però ci scorge a classificare in qualche modo i vizi di

(1) Ib. I. 6.

quà e di là dalla virtù. Ma anche questo medesimo ufficio non si estende universalmente a tutti i vizii; perocchè le virtù pure e formali, come sarebbe l'amore della verità, della giustizia e di Dio, non danno in vizio mai per eccesso: e questo prova, che Aristotele non si sollevò a queste virtù assolute, nè potè quindi trovare un principio dell'etica universale. E come potrebbe intendersi l'universalità del dovere da chi restringe la sua veduta al soggetto, e pone il sommo genere de' doveri nel perfezionamento della natura di questo e nell'aquisto della conseguente felicità? Il vero e il bene assoluto viene escluso da questo sistema, o reso egli medesimo relativo ad esso soggetto, riducendolo alla condizion servile di mezzo, il che è una turpissima violazione di cosa santa, un sacrilegio bruttissimo della filosofia.

Aristotele però fu corretto dalle scuole cristiane, le quali, sebbene l'avessero scelto a loro maestro, tuttavia sopra Aristotele ebber sempre a maestra la Chiesa, e la Chiesa non lascia dormire l'ingegno umano.

La definizione che noi diamo della virtù si è questa, *un abito di operare secondo la legge*; e la legge, *la verità degli enti*

In una tale definizione non cade equivoco; nè si può più confondere la virtù con cosa che non sia morale. Ma Aristotele, pigliando il vocabolo di *virtù* (αρετη) nel suo originario significato di *forza*, attribuì a ciascuna potenza umana la sua virtù, cioè la sua perfezione (1). Indi due classi principali di virtù

(1) Anche san Tommaso comincia dal considerare la virtù in questo significato generico, e dice, che *virtus nominat quandam potentiæ perfectionem (Summa* I. II. 56. 1). Ma di-

per Aristotele, le *intellettuali*, e le *morali*. Tuttavia riconobbe, che le virtù intellettuali non erano imputabili alla persona, sicchè per esse ne venisse a lei merito (1). Ma le sole *virtù morali* di Aristotele rimanevano ancora una classe, che si stendeva a troppo più che al puro morale. Perocchè non limitavasi la voce *morale* a significar quello che vogliam noi, il giusto; ma ogni abitudine volontaria che perfezionasse le potenze miste di cui componesi la umana natura. Sicchè nel filosofo di Stagira, il giusto, anche preso nella sua accettazione universale, non è la virtù, ma solo una specie di virtù, mescolandosi con esso delle abilità utili all'uomo e perfettive delle sue potenze, ma non morali veramente per se stesse.

Rimaneva dunque a perfezionare la definizione della virtù propriamente detta, a specificarla per modo che la si ristringesse veramente a quello che noi chiamiamo *bene morale*, nè ad altro bene, che morale non fosse, potesse dilatarsi. E questa fu l'opera della filosofia cristiana.

Si cominciò dallo stabilire, che la virtù è bensì un abito; ma non di qualsivoglia potenza, ma unicamente della volontà (2). Nè bastava ancora. Si

scende poi alla specificazione di questo significato, e conchiude col dire, che in senso proprio e semplice il nome di virtù si applica solo alla *virtù morale* nel senso nostro (ibid. 56. 3).

(1) « Niuno » dice « viene lodato per quelle cose, che pro- « cedono dalla ragione, poichè niuno si fa innanzi a riscuoter « lode per esser savio o prudente, o d'altro simil pregio for- « nito » (*Magnor. Moral.* I. 6).

(2) *Subjectum... habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non*

distinsero quegli abiti della volontà, che facevano più pronta ed efficace la potenza nell'operare, da quelli che la facevano operar *rettamente*; cioè quegli abiti che accrescevan le forze, per esempio della volontà, da quelli che perfezionano il *modo* del suo operare: i primi sono perfetti della sua *potenza*, i secondi rendono buono l'*atto* stesso della potenza (1). Qui si osservò acutamente, che quell'abito che perfeziona il *modo* dell'operare o sia l'*uso* stesso della potenza, è di tal natura, che di lui non potevasi mai far mal uso; l'opposto di quanto avviene rispetto a quegli abiti che perfezionano la potenza, accrescendone le forze, ma non perfezionano il *modo* del suo operare. Quindi se ne indusse un carattere preclarissimo della morale virtù, quello, che essa, a differenza di tutte le altre cose, non prestasi mai all'abuso che ne volessero far gli uomini (2).

*potest esse nisi* VOLUNTAS, *vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate; cujus ratio est, quia . . . . quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem.* S. TOMMASO *Summa.* Ia. II. 56. 3.

(1) Odasi questa distinzione dichiarata da s. Tommaso: « La virtù » dice « è un abito di cui altri usa bene. Ora « un abito influisce alla bontà dell'atto in due modi. L'uno « in quanto per quell'abito s'aquista dall'uomo la *potenza* « di fare quell'atto buono . . . L'altro in quanto l'abito non « pure dà la potenza di ben operare, ma fa altresì che altri « usi bene di tal potenza; siccome è la giustizia, che non « solo rende l'uomo di volontà pronta ad oprar giustamente, « ma ella fa altresì che giustamente operi » (*Summa* Ia. II. 56. 3).

(2) Questo è trovato di s. Agostino, che nella celebre definizione da lui data della virtù (*De lib. arb.* II. 19; *Contr. Jul.* IV. 3; e *In Ps.* CXVIII. *Feci judicium*) pose queste parole: *Virtus est bona qualitas mentis* ecc., QUA

Fin qui la virtù morale era determinata e caratterizzata sì fattamente, che non poteasi confondere con alcun'altra abitudine o qualità dell'anima; ma la definizione rimanevasi tuttavia negativa: era uno di que' concetti, che sono acconciamente chiamati dal Falletti *di semplice indicazione*. Rimaneva adunque a rendersi positivo questo concetto; e dopo conosciuto la virtù morale consistere in quell'abito che perfeziona il *modo* di operare della volontà, conveniva determinare altresì che fosse questa perfezione del *modo* di operare della volontà. Ora questo pure si fece stabilendo, che la rettitudine della volontà consiste nella conformità di essa alla legge eterna, che non è altro che l'ordine divino degli enti, ordine da noi percepito parte col lume della ragione naturale, parte per una manifestazione positiva di Dio medesimo, e per grazia (1). Così la definizione della virtù morale si perfezionò assai tardi, solamente nelle scuole del cristianesimo. =

ROSMINI, *Principii della morale.*

## §. 5.

### POLITICA D'ARISTOTELE.

= Oggetto inevitabile di speculazione al greco ingegno ricchissimo d'accorgimenti e di teorie, di sistemi e d'osservazioni, era la politica. Fra i pensatori pertanto alcuni edificavano una città ideale, cercando sollevarla alla morale bellezza; gli altri deli-

*NULLUS MALE UTITUR.* La definizione d'Agostino fu abbracciata generalmente dalle scuole cristiane, ed ella vien comentata da s. Tommaso *Summa* I<sup>a</sup>. II. 55. 4.

(1) Vedi s. Tommaso, che tratta questa parte diligentemente nella sua *Summa* (I<sup>a</sup>. II. 19) alla questione intitolata: *De bonitate et malitia actus interioris voluntatis.*

neavano la storia critica delle costituzioni conosciute, ingegnandosi a trarne utili insegnamenti. Molti avevano precorso ad Aristotele e Platone nello scrivere di politica: Epimenide fece un libro sulla costituzione cretese; Protagora d'Abdera una *Repubblica*; Archita di Taranto trattò della legge e della giustizia; Critone amico di Socrate compilò due trattati, uno della legge, l'altro intitolato *Politica*: potrei aggiunger i nomi di Simone calzolaio, che aveva scritto sulla demagogia; d'Antistene, di Speusippo, di Senocrate da Calcedonia: nè della moltiplicità di filosofi statisti potrebbe addursi migliore testimonio che queste parole dello Stagirita medesimo: « Fra « quelli che pubblicarono il loro sistema sulla mi- « gliore costituzione, alcuni non trattarono mai « pubblici affari, e furono solo semplici cittadini, e « noi citammo quanto nelle opere loro meritava « attenzione: altri furono legislatori o del proprio « o di stranieri paesi, e personalmente governarono; « alcuni facendo soltanto leggi, altri fondando an- « che governi » (1).

L'ottimo architetto della società pei Greci era lo spirito, e credevano che il genio filosofico fosse naturalmente chiamato ad amministrare gli Stati. Con qual cura Eliano, sullo spirar dell'antichità, raccoglie i nomi de' filosofi che ebbero vita politica! « Fra i primi » dic'egli (2) « sono Zaleuco e Caronda che riformarono l'uno il governo de' Locresi, l'altro quel di Catania, poi di Reggio; Archita giovò ai Tarentini; gli Ateniesi dovettero ogni cosa a Solone; Biante e

(1) *Politica* II. 9.
(2) Eliano, II. 17.

Talete profittarono alla Ionia, Chilone a Sparta, Pittaco a Mitilene, Cleobulo a Rodi; Anassimandro fu eletto a guidar la colonia che i Milesii spedirono ad Apollonia; Platone fe rientrar Dione in Sicilia; Socrate ricusò coraggiosamente d'associarsi alle colpe dei Trenta tiranni: chi negherà che Pericle di Santippo, Epaminonda, Focione, Aristide, Efialte fossero veri filosofi? Che diremo di Carneade e Critolao, venuti assai dopo? L'ambasciata loro a Roma, dove erano stati spediti dagli Ateniesi, salvò la repubblica; seppero disporre il Senato a favor loro in modo, che i senatori dicevano: « Gli Ateniesi ci spedirono « ambasciatori non per indurci a fare quel ch'essi « vogliono, ma per forzarvici ». — Così Eliano, che viveva ai giorni d'Eliogabalo e d'Alessandro Severo, cioè dopo eclissato il genio filosofico, si consolava a Roma col raccorre ne' suoi scritti le gloriose memorie della greca intelligenza.

Aristotele nella *Politica* si propose d'applicare gli accorgimenti dell'intelletto alla forma delle società. Osservando i patti sociali colla sagacità stessa come i fenomeni della natura, stima che la politica non formi gli uomini, ma li prenda quali natura glieli dà, senza però che, nell'amor suo per la realtà, rifiuti le innovazioni necessarie. « L'innovazione » dic'egli « giovò a tutte le scienze, alla medicina che abbandonò le vecchie pratiche, alla ginnastica, ed in generale a tutte le arti in cui si esercitano le facoltà umane; e dovendo la politica prender posto fra le scienze, chiaro è che le va applicato il principio stesso. L'umanità in generale dee cercare, non ciò che è antico, ma ciò che è buono. La ragione ci dice che le leggi scritte non devono essere immu-

tabili, ma d'altro lato vuolsi prudenza nelle riforme.» Osservazione, realtà, progresso, prudenza; qui consiste tutto Aristotele.

Stabilito senza esitare che legame d'ogni associazione è l'interesse, il nostro filosofo cerca gli elementi dello Stato, che si compone dell'associazione di molti villaggi, come il villaggio di quella di molte famiglie: onde lo Stato viene dalla natura, come le prime associazioni di cui esso è l'ultimo fine; e l'uomo è per natura socievole; e chi resta selvaggio per organizzazione, non per effetto del caso, è o degradato o superiore alla specie umana; o bestia o dio. Lo Stato naturalmente è superiore alla famiglia e a ciascun individuo.

Qui Aristotele formola la teorica della schiavitù naturale, tanto conosciuta e sì spesso criticata. Poi passa a quella della proprietà, ove i diritti dell'individualità son mantenuti contro le opinioni platoniche. Dopo la proprietà, egli oppone i vari modi d'aquistare; riprova l'usura, ch'e' definisce danaro uscito dal danaro, e il men naturale degli aquisti. La vita civile e domestica lo conduce alla vita politica.

Ponete mente al metodo storico d'Aristotele. Prima d'espor le idee sue, si pone a criticar quelle de' suoi predecessori, e le costituzioni conosciute. Da un lato il sistema di Platone, quel di Falea sull'eguaglianza de' beni, la repubblica ideale d'Ippodamo da Mileto; dall'altro le costituzioni di Lacedemone, di Creta, di Cartagine, d'Atene, le leggi di Zaleuco, di Caronda, d'Onomacrito, di Filolao, di Dracone, di Pittaco, d'Andromate da Reggio, son da lui librate in modo, da mostrare e la conoscenza dell'antichità, e l'alta sua intelligenza. Questo secondo libro forma

una storia della sociabilità greca, tanto per le istituzioni che furono in vigore, quanto per le idee che occuparono la mente dei savii e de' pubblicisti di Grecia.

Carattere distintivo del vero cittadino è il goder le funzioni di giudice e di magistrato; il che significa che la libertà è la potenza. « Non conviene » dice Aristotele « elevar al grado di cittadino tutti gl'individui di cui lo Stato necessariamente ha bisogno. Pure diverse essendo le costituzioni, le specie di cittadini saranno pur diverse; molte organizzazioni politiche si danno pertanto: qual n'è il numero, la natura, le differenze? Il principio che tutte padroneggia le varietà di politico ordinamento è, che le costituzioni tendenti all'interesse generale sono per essenza giuste; e quelle che mirano all'interesse personale de' governanti, viziate nella base, son corruzione delle costituzioni buone. Ciò posto, Aristotele riconosce tre specie principali di governo, monarchia, aristocrazia, repubblica: ma esse ne partoriscono tre altre; dal principato nasce la tirannide, dall'aristocrazia l'oligarchia, dalla repubblica la demagogia. A chi dunque deve spettare la sovranità dello Stato? Non può essere se non alla moltitudine, o ai ricchi, o ai savii, o a un solo insigne per abilità, o ad un tiranno. Aristotele mostra scogli in ogni parte; è giusto verso la moltitudine come verso il fiore degli uomini distinti; conchiude che la sovranità deve appartenere alle leggi fondate sulla ragione; poi pianta questo fatto fondamentale, riprodotto da Montesquieu, che le leggi si riportano sempre alla natura dello Stato. La sovranità della legge dee preferirsi a quella dell'individuo; per la

quale dottrina, se il potere è affidato a vari cittadini, devono esser puramente custodi e servi della legge. Delle tre costituzioni riconosciute per buone, la migliore debb'essere necessariamente quella che ha i capi migliori. Tale è lo Stato ove il potere appartiene soltanto alla virtù, si confidi a un solo o a tutta una schiatta, o alla moltitudine, e dove gli uni sanno obbedire come gli altri comandare, pel fine più generoso.

Qual dunque sarebbe il governo perfetto? Prima si dica preciso qual è il fine supremo della vita umana. È la felicità; e lo Stato più perfetto è quello ove uno può, mercè delle leggi, assicurarsi la felicità per mezzo della virtù: talchè il supremo fine della vita è necessariamente lo stesso per l'uomo preso individualmente, come per gli uomini e per lo Stato in generale. La felicità che, per gl'individui come per lo Stato, è sempre in proporzione della virtù e del sapere, consiste nell'attività. Per operare, lo Stato debb'essere costituito armonicamente. La giusta proporzione pei corpi politici è evidentemente la maggior quantità possibile di cittadini capaci di soddisfare ai bisogni di loro esistenza, ma non numerosi quanto basti per sottrarsi a una facile custodia. Ottimo è quel territorio che assicura maggior indipendenza allo Stato, e che fornisce il maggior numero possibile di produzioni d'ogni genere. La città dev'essere ben situata e per mare e per terra: il mare agevola l'importazione di ciò che manca al paese e l'asportazione di quel che v'abbonda. Lo Stato abbia una forza navale proporzionata all'incremento della città.

Questi sono i limiti numerici del corpo sociale:





Torino — G. POMBA E COMP. — Editori.

# NUOVA
# ENCICLOPEDIA POPOLARE

OVVERO

## DIZIONARIO GENERALE

di

## SCIENZE, LETTERE, ARTI, STORIA, GEOGRAFIA

ecc. ecc.

OPERA

compilata sulle migliori in tal genere, inglesi, tedeschè e francesi

*coll'assistenza e col consiglio di scienziati e letterati italiani.*

Terza Edizione

*Trovasi il Programma dai principali Librai.*